كتاب الحكمة العربية

دليل التراث العربي إلى العالمية



الدكتور محمد الشيخ

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

كتاب الحكمة العربية

دليل التراث العربي إلى العالمية

كتاب الحكمة العربية

دليل التراث العربي إلى العالمية

الدكتور محمد الشيخ

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر
الشيخ، محمد
كتاب الحكمة العربية: دليل التراث العربي إلى العالمية/ محمد الشيخ.
٦٢٢ ص.
بيليوغرافية: ص ٥٩٩ ـ ٦٢٢.
١. الفلسفة العربية. ٢. الحضارة العربية. ٣. التراث العربي. أ. العنوان.
181.9

الطبعة الأولى
بيروت، أيار/ مايو ٢٠٠٨

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٧ ٤٠٠١ ـ لبنان
هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويـــات

«النظر في كتب الحكمة أعياد النفوس الناطقة».

الكندي

«الحكمة غذاء الروح».

ابن طباطبا

«الحكمة عروس العلم».

يحيى بن معاد الرازي

«إذا فقدت العقول قوتها من الحكمة ماتت موت الأجساد عند فقد الطعام».

أبو حيان التوحيدي

«الواجب على العاقل أن يكون بما أحيا عقله من الحكمة أكلف منه بما أحيا جسده من القوت، لأن قوت الأجساد المطاعم، وقوت العقل الحِكَم. فكما إن الأجساد تموت عند فقد الطعام والشراب، وكذلك العقول إذا فقدت قوتها من الحكمة ماتت».

ابن حبان البستي

مقدمــــة

«ماذا؟ لقد استطاع شيشرون أن يكون شاعراً بعد هوميروس، وبعد العرب لا يسمح لأحد بالكتابة! لقد جارينا اليونان غالباً وتجاوزناهم أحياناً، وبذلك جارينا وتجاوزنا أغلبية الأمم. وتقولون: إننا لا نستطيع الوصول إلى شأو العرب! يا للجنون! ويا للخبل! بل يا لعبقرية إيطاليا الغافية أو المنطفية!».

الشاعر الإيطالي بترارك

ساح البريطاني دانييل المورلي، أواخر عام ١١٠٠ ميلادية، طلباً للحكمة بجنوب أوروبا. ومما أورده في مذكراته، قوله: «توقفت لفترة في باريس، وبها أبصرت أساتذة متنفجين ملأهم العجب واستبد بهم الغرور، وما زالوا على ذلك الحال حتى صيرهم أتباعهم أشبه ما يكونون بالأوثان (. . .) والحال أنني لم أكن أرغب أبداً في أن أصاب بمثل ذاك التحجر الذي أصابهم، ولهذا فإنه ما إن تناهى إلى مسامعي أن عقيدة العرب كانت منتشرة في طليطلة، حتى أسرعت إلى هناك بغاية أن أتمكن من الإصغاء إلى أحكم الفلاسفة في العالم».

دانييل المورلي

«لولا ما رسمت لنا الأوائل في كتبها، وخلدت من عجيب حكمها، ودونت من أنواع سيرها؛ حتى شاهدنا بها ما غاب عنا، وفتحنا بها المستغلق علينا، فجمعنا إلى قليلنا كثيرهم، وأدركنا ما لم نكن ندركه إلا بهم ـ لقد خس حظنا في الحكمة، وانقطع سببنا من المعرفة، وقصرت الهمة، وضعفت النية، فاعتقم الرأي وماتت الخواطر، ونبا العقل».

الجاحظ

«إذا فكرت في الفلسفة وفي أسباب المعرفة أو في العلوم، فإني أظل تلميذاً وسأبقى تلميذاً، لأن هناك ملايين من الناس سبقوني إلى هذا الميدان، ولهم إمكانات تفوق مئات المئات ما يمكن أن أحرز عليه».

المفكر العربي عبد الله العروي

«إنما يعرف الفضل لأهله من كان في نفسه فاضلاً، ويشهد بالعقل لأهله من كان في نفسه عاقلاً».

أبو يعلى

«إنما يعرف الفضل لأهل الفضل أهل الفضل».

المقرّي

عذلني صديقي الأجنبي وقد تناهى إلى مسامعه أني عاقد العزم على أن أفرد «حكمة العرب» بكتاب مخصوص، فقال:

«لقد ملكني العجب بهذا الكلام، فإني ما سمعت أغرب منه. وإن كلامك ـ يا هذا ـ لمن العجب العجيب: فبحق الحق ماذا أنت قائل؟ وما للعرب والحكمة يا وديدي! وأنّى للعرب هذه الحكمة؟ أوَ تريد أن تبحث عن حكمة من لا حكمة له؛ أي عند من ليست له الحكمة بضاعة؟ تلك ضالة لا توجد، عَزَّ المطلوب، وما كان للطالب مما رامه سوى خيبة الأمل. وَهَل للعرب من حكمة حتى تخصهم بكتاب وتخصها بهم! أوَ بسبب أن الزمان انخدع لهم بريهة وهنم لهم هنيهة صرتَ إلى الاعتقاد بأنهم أبدعوا حكمة؟ يا طول تعب الباحث عن الحكمة عند العرب، ويا بُعد وصوله! إليك عني فما أنا منك ولا أنت مني!

ويا فضيحة من تَزَيَّا بزي الحكماء وخالف طريقتهم! العرب من الحكمة، يا خليصي، صفر! يعدّون أنفسهم حكماء وليسوا حكماء، ويدّعون النسب إليها وليسوا من نسبها. أوَليس الأخلق بك ـ وأنت ترى أن العرب صاروا اليوم إلى ملء الدنيا وشغل الناس ـ لا بحكمتهم التي زعمتها لهم وإنما بحُمْقتهم التي تردّوا في أوديتها: أوَما تراهم مشرّدين، في كل واد يهيمون، يتبعون كل ناعق؟ ـ أوَليس الأخلق بك أن تبادر فتنشئ كتاباً تسمّيه

«كتاب الحمقة العربية» تضمّنه كل الأعمال الخرقاء التي اقترفوها إما باسم «العروبة» أو «الإسلام» أو «الأمة» أو «الاشتراكية» أو «الوطنية»؟

وبالله عليك أنظر إلى عرب اليوم: أتحسبهم عقلاء؟ بل هم حمقاء! ومن أين لهم بهذه الحكمة الموهومة وقد جلتُ في العالم العربي بأكمله، وإني إن عثرت على بعض حكمائهم، فما عثرت للعرب بعامة على حكمة! أوَقد فرغنا، بعد، من حمقة العرب حتى نروي عن حكمتهم؟

وفي الجملة، إن عيشك بجهلك خير لك من معرفتك بحكمة العرب المزعومة. وبعد، لا تظنوا بأنفسكم، أيها العرب، أنكم حكماء، بل إنما يجب أن يشهد لكم بالحكمة غيركم، ولا يوجد، ولن يوجد. ومن أين لكم به؟ إنما أنتم صحاة الألسنة سكارى العقول، هيامى الأرواح، حيارى الأنفس. ما لي أراكم أخصب شيء ألسنة وأجذبه عقولاً؟ وبعد وقبل، ليس كل من ادّعى الحكمة فهو حكيم، وإن أدعياء الحكمة لكثر، وإن المخلصين منهم لقليل. وسبحان الله! قد صارت «حكمة العرب» المزعومة تذكر في الكتب، ولا نجد لها «فاعلاً».

وما كاد ينتهي صديقي الأجنبي من عذله لي هذا حتى عطف صديقي العربي على كلامه واستأنف القول من حيث انتهى سالفه، فأرسل وواصل:

«اعلم، علم تنبيه لا علم تأديب، أن العرب أمة حماسة ـ أيْ جليسي ـ لا أمة حكمة. فكان الأولى بك والأجدر والأحق أن تجدد «كتاب الحماسة» العربي القديم ـ أو بالأحرى أن تستأنف التأليف في «كتب الحماسة» العربية، وما أكثرها! ـ وذلك بما استُحدث من كلام عرب اليوم وخطبهم الحماسية ورسائلهم الوعيدية ومواعظهم الإنهاضية التي ملأت الدنيا وشغلت الناس. العرب اليوم، يا إلفي، صرعى في حالهم، حيارى سكارى، مرضى أضنياء، صمّ عمي، قوم موتى بغير لحود، كأنهم في رقدة أهل الكهف وما دروا. ما ماتوا ميتة الوفاة، وإنما ماتوا ميتة من في عداد الموتى. أوَلم تسمع ـ أيا منشر الموتى ـ قول شاعرهم:

أماتهم الدهر قبل المنون ... فهم ميتون ولم يقبروا

وبالتبع والنتيجة، فإن ما بدا لك من حكمتهم إنما هو خيال طرق مخيلتك، وكأنه قد أخرج من قبر. تلك حكمة حشرت بعدما قبرت، فلها نشرة

الأحياء، وفيها خفوت الموتى. وإني لست أراك إلا تهيم في ترهات مضلة.

وفضلاً عن هذا وذاك، إن ما أنت عازم على إثباته للعرب من حكمة إنْ هو، على التحقيق، إلا حكمة الأمم التي اختلطوا بها في الزمن القديم، فأفادوا منها واقتبسوا، وما كانوا على شيء. خذ بنا إلى شاهد من أهلها نشهده! هذا الجاحظ ـ وناهيك به من منافح مستميت عن العروبة معادٍ للشعوبية ـ تلفَه يقول بالحرف الواحد: «إن كل كلام للفرس، وكل معنى للعجم، فإنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد رأي، وطول خلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول التفكر ودراسة الكتب، وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة الثالث في علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار تلك الفِكَر عند آخرهم. وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال، وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجالة فكر ولا استعانة، وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام، وإلى رجز يوم الخصام، أو حين يمتح على رأس بئر، أو يحدو ببعير، أو عند المقارعة أو المناقلة، أو عند صراع أو في حرب، فما هو إلا أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب، وإلى العمود الذي إليه يقصد، فتأتيه المعاني إرسالاً، وتنثال عليه الألفاظ انثيالاً، ثم لا يقيده على نفسه، ولا يدرّسه أحداً من ولده»[(١)]. وكفى بالجاحظ شاهداً! فتالله لقد أشفى في نفي الحكمة عن العرب، واشتفى لي منك.

وإن لم يكفك هذا الشاهد، فهاك شاهداً آخر أَبْيَن: هذا صاعد الأندلسي يشهد بلسانه: «أما علم الفلسفة [الحكمة] فلم يمنحهم [يعني العرب] الله عز وجل شيئاً منه، ولا هيأ طباعهم للعناية به، ولا أعلم أحداً من صميم العرب شهر به»[(٢)]. ولذلك حكى أبو سليمان السجزي فقال: «اجتمعنا ليلة عند الملك أبي جعفر ابن بابويه بسجستان؛ فجرى حديث فلاسفة الإسلام، فقال الملك: ما وجدنا فيهم، على كثرتهم، من يقوم في أنفسنا مقام سقراط، أو أفلاطون، أو أرسطوطاليس»[(٣)]. وعدد الشهرزوري في **تواريخ الحكماء** أمم الحكمة، فلما

---

(١) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام هارون، ط ٤ (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، مج ٢، ج ٣، ص ٢٨.

(٢) أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي، **طبقات الأمم**، تحقيق حسين مؤنس، ذخائر العرب؛ ٧٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٨)، ص ٦١.

(٣) أبو سليمان محمد بن الطاهر السجستاني، **صوان الحكمة وثلاث رسائل**، حققه وقدم له عبد الرحمن البدوي (طهران: انتشارات بنياده فرهنك إيران، ١٩٧٤)، ص ٢٩٩.

بلغ العرب قال: «ومنهم حكماء العرب ـ وهم شرذمة قليلة ـ لأن أكثر حكمتهم طيبات الطبع وخطرات الفكر»[٤]. أوَلم يكونوا مقتنعين بذلك في قرارة أنفسهم؟ ألم يستحضر السهروردي في منامه إمام الحكمة أرسطو، لكي يسمعه يقول له: «ثم أخذ المعلم [= أرسطو] في المنام بثناء أستاذه أفلاطون الإلهي. فقلت: «وهل يصل من فلاسفة الإسلام إليه أحد؟» فقال: «لا، ولا إلى جزء من ألف جزء من رتبته»»؟ [٥] وألَم ينقلوا عن الفارابي أنه سئل: «من أعلم، أنت أم أرسطو؟ فقال: «لو أدركته لكنت أكبر تلامذته»؟[٦]

وهاك ثَلِّثْ بشاهد آخر: هذا حاجي خليفة ـ صاحب مصنف **كشف الظنون** ـ يقول ما مثاله: «وأما العلوم العقلية [الحكمة] فلم تظهر في الملة إلا بعد أن تميز حملة العلم ومؤلفوه واستقر العلم كله صناعة، فاختصت بالعجم وتركها العرب، فلم يحملها إلا المعربون من العجم». هذا مع تقدم العلم، أنه كان قد لاحظ، من ذي قبل، بأن العرب هم «أبعد الناس عن الصنائع»، وذلك بسبب من «أحوال البداوة» الغالبة عليهم من جهة، وبحاد من «تهافتهم على شؤون الرياسة» من جهة أخرى[٧].

وبعد، أَمَا لك في هذا مَقنَع؟ من لم تكن حكمته مثل حكمة اليونان فليسكت. ولئن كانت للعرب حكمة، فما قالته اليونان باطل. أكثر من هذا، ما ناسبت حكمة اليونانيين العرب ولا هم اهتدوا إلى حكمة خاصة بهم. هذا الصوفي الكبير فريد الدين العطار يشهد أنه: «منذ أن أحرق شمع الدين حكمة اليونان، ما استطاع شمع الدين الاشتعال من هذا العلم [الحكمة]. فيا رجل الدين حسبك حكمة يثرب، ثم انثر التراب على اليونان من طريق الدين»[٨].

---

(٤) شمس الدين محمد الشهرزوري، **كتاب نزهة الأرواح وروضة الأفرح: تواريخ الحكماء**، راجعه وأشرف على تحقيقه وقدم له بدراسة مستفيضة محمد علي أبو ريان؛ تصدير عمر عبد العزيز عمر (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٣)، ص ٨٧.

(٥) قطب الدين محمد بن الشيخ علي الأشكوري الديلمي اللاهيجي، **محبوب القلوب: في أحوال الحكماء وأقوالهم من آدم إلى بداية الإسلام** (طهران: مركز نشر التراث المخطوط، ٢٠٠٣)، المقالة الثانية، ص ٣٦٩.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٧) مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون** (بغداد: مكتبة المتنبي، [د. ت.])، مج ١، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٨) فريد الدين محمد بن إبراهيم العطار، **منطق الطير**، دراسة وترجمة بديع محمد جمعة (بيروت: دار الأندلس، ١٩٩٦)، ص ٤٣٦ ـ ٤٣٧.

وفي الجملة، لا أرى أن يكون موضوعك هذا ذا بال. وإني لأتحداك أن تمشي فيه فيستغرق ذلك منك أزيد من الصفحتين. هذا تحد كنت عنه بمعزل. قاتلك الله ما أجرأك!

وبعد هذا وذاك، ما لنا وما لهذا التهافت على التراث؟ أَوَنترك الموتى يحكمون الأحياء؟ أم نُشهد الموتى على الأحياء؟ ثم كم قُتل التراث وكم مات، أَوَتريده أن ينتفض من الرمس، أو أن يمزق الكفن، أو أن ينشر من القبر؟ كأنني بالعرب استخلفتك على تراثها الميت وجعلتك على ما زعمت من حكمتها حفيظاً وقَيِّماً! إنما شأنكم، إن حقق أمركم، أنكم أنصاف أحياء تُطعمون بأنصاف الموتى، في الظاهر أحياء وفي الباطن أموات، أحياء في منازل الموتى، أو بالأحرى موتى في منازل الأحياء. فلا صرتم أحياء بالكامل ولا صار أسلافكم موتى بالحق، لا استرحتم في دنياكم ولا أرحتموهم من أن يفكروا لكم! ترون ميتا لم يدفن فتظنونه حياً! ما كانت حِكَم التراث إلا مثل الأموات حتى جئت لتخرجها من القبور! أطلب لهذه السلعة المباركة مشترياً غيري! العجب ممن يدعو اليوم إلى التراث، وأعجب منهم المجيب إلى هذه الدعوة. لقد أقعدت التراث زمانة الزمان، وأذهبت ما كان له من محاسن وإحسان. أتريدنا أن نصير مثل «أصحاب القديم» الذين شبههم طه حسين، ذات مرة، فقال إن حالهم كحال: «كتب قديمة متحركة أو قطع من كتب وصل بعضها ببعض»؟ أو نمسي مثل أولئك «الجامدين المتعصبين» الذين وصفهم، ذات يوم، فقال: «[كأنها] ركبت رؤوسهم إلى الوراء: فهم ينظرون إلى أمس حينما ينظر خصومهم إلى غد»، أو كأنها قلبت وجوههم إلى قفاهم؟ أَوَما لك في تشبيه سلامة موسى تراثية العرب ـ وما أكثرهم ـ بأناس «وضعوا عيونهم في مؤخرة رؤوسهم»، مقنع!

يا هذا، إن كلامك لمما يستعاذ بالصمت عن أمثاله».

ثم إني قلت للصديقين مجيباً:

لقد ولّى الزمان الذي كان فيه الشعوبي يؤلف الرسالة عن **تفضيل العجم على العرب** [ابن عرس]، فيرد عليه العروبي بتأليف رسالة **الاستدلال بالحق في تفضيل العرب على جميع الخلق** [أبو مروان بن محمد الأوسي]! وما عاد من الممكن اليوم أن نقول ما كان يقوله الطاعن على العرب: «ليس العرب من الحكمة في شيء»، فيرد عليه الذابّ عنهم، المنافح المتعصب: «إن

العرب أعقل الأمم وأفهمها»[9]، أو بالقول المتشنح: «العرب أفضل الأمم، وحكمتها أشرف الحكم»[10]! فمن الحكمة ألا نذكر ما تميزت به كل أمة أمة، على سبيل التمدح، ومن الحكمة أيضاً ألا نفاضل بينها المفاضلة، وإنما الذي يجب أن يبادر إليه: أن نذكر لكل منها فضلها ونقف...

والحال أنه وجد من المنصفين من أنهج النظر في أحوال الأمم البشرية والحضارات الإنسانية هذا النهج. خذا بنا، مثلاً، إلى ما أورده أبو حيان التوحيدي ـ في كتاب **الإمتاع والمؤانسة** ـ على لسان الوزير ابن سمعان بعد أن هو عرض سمات الأمم الحضارية سلباً وإيجاباً: «وبعد، (...) لكل أمة فضائل ورذائل، ولكل قوم محاسن ومساوئ، ولكل طائفة من الناس في صناعتها وحلها وعقدها كمال وتقصير؛ وهذا يقضي بأن الخيرات والفضائل والشرور والنقائص مفاضة على جميع الخلق، مفضوضة بين كلهم (...)»[11]. وحسبكما ما أورده على لسان شيخه ـ أبي سليمان السجستاني المنطقي ـ من قول منصف لا مفاخر ولا مفاضل، ولا معتقد ولا منتقد: «اشتركت الأمم في جميع الخيرات والشرور، وفي جميع المعاني والأمور اشتراكاً أتى على أول التفاوت ووسطه وآخره، ثم استبدت كل أمة بقوالب ليست لأختها. واشتراكهم فيها كالأصول واستبدادهم كالفروع. وفيما اشتركوا فيه المحمود والمذموم»[12]. والحق أن مثل هذا الرأي المنصف المحقق إنما شأنه، على التدقيق، أنه: «شيء يجده [في نفسه] كل من كان (...) متنزهاً عن الهوى والعصبية، محباً للإنصاف في الخصومة، متحرياً للحق في الحكومة، غير مُسْتَرَقّ بالتقليد، ولا مخدوع بالإلف، ولا مسخّر بالعادة».

فقد تحصل، أن: «الأمم كلها شركاء في العقول، وإن اختلفوا في

---

(9) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **صيد الخاطر** ([القاهرة]: مكتبة الصفا، ٢٠٠٤)، ص ٨٩.

(10) أبو علي الحسن بن علي بن رشيق، **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، حققه وفصله وعلق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، [د. ت.])، ج ١، ص ١٩.

(11) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **كتاب الإمتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى**، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين (بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، [١٩٥٣])، ج ١، ص ٧٤.

(12) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١١.

اللغات»[١٣]، وأنه: «في الجملة، الحكمة مشاعة بين الخلق، لا تُنسب إلى جيل، ولا تقف على قبيل، وإنما حظوظ الخلق فيها على قدر مشاربهم منها»[١٤]، وأن من شأن النفوس أن تتقادح، ومن شأن العقول أن تتلاقح، ومن شأن الألسنة أن تتفاتح، وأن ما جيل من الأجيال ولا أمة من الأمم إلا ولهم حكمتهم المخصوصة، قَلَّتْ أم كثرت...

ولو كانت المفاخرة بالعرب غرضي، الذي من أجله شرعت في تدوين هذه الأنظار ورقمها، لتقدمت، فقلت:

حسب أمة العرب فخراً أنها اهتمت بفن «الكتابة» و«الخط» بما لا مزيد عليه. وذلك إلى حد أنه لما مات عمر بن الحسين الخطاط ـ وكان كاتباً مليح الخط محظوظاً منه، وكان له من آلة الكتابة ما لم يكن لأحد قبله ـ بيع له في تركته آلة الكتابة بتسعمائة دينار إمامية، من جملة ذلك دواة بأزهر اشتراها بعض الزعماء بأغلى ثمن بلغه مزاد ثقافي علني في ذلك الزمان، وبيع له بالباقي سكاكين وبراكير وما شاكل ذلك من أدوات الكتابة التي احتفت بها هذه الأمة أيما احتفاء ـ دلالة على تعشقها الكتابة والثقافة حد الجنون[١٥]. وثنّ بمثال ابن الخل الذي ذكره ابن خلكان في مصنفه فقال عنه: «وسمعت بعض الفقهاء ينقل عنه أنه كان يكتب خطاً جيداً منسوباً، وأن الناس كانوا يحتالون على أخذ خطه في الفتاوى من غير حاجة إليها بل لأجل الخط لا غير، فكثرت عليه الفتاوى وضيقت عليه أوقاته، ففهم ذلك منهم، فصار يكسر القلم ويكتب جواب الفتوى به، فأقصروا عنه»[١٦]. هذا ناهيك بأصحاب الخط المنسوب الذي صار مضرب الأمثال؛ شأن ابن البواب الذي كان في أول أمره مزوقاً يصور الدور، ثم أذهب الكتب إذهاباً فائقاً، ثم تعانى الكتابة ففاق الأولين في فنه. ولم يعرف الناس قدر خطه إلا بعد موته، لأنه كتب ورقة إلى كبير يشفع فيها في مساعدة إنسان بشيء لا يساوي

---

(١٣) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، تحقيق وداد القاضي، ٩ ج في ٥ مج (بيروت: دار صادر، ١٩٨٨)، ج ١، ص ٢٢٨.

(١٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٣.

(١٥) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ١٠ مج (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، [د. ت.])، ج ١٥، ص ٥٩ ـ ٦٠.

(١٦) شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، ٨ مج (بيروت: دار الثقافة، [د. ت.])، ج ٤، ص ٢٢٧.

ديناريـن، وقد بسط القول فيها، فلما كان بعد موته بمدة، بيعت تلك الورقة بسبعة عشر ديناراً[17]! فتأمل!

ومما يدلك على شدة حسهم الجمالي بالخط وتفانينه، هذا عالم شيعي ـ اسمه فرج الله بن درويش ـ **ألّف** كتاباً سمّاه **تذكرة العنوان** ما كان همه مما ألف مضمون الكتاب وإنما شكله. إذ تأنق فيه بأبدع تأنق يكون، فأتت كتابته عجيبة: «بعض ألفاظها بالسواد، وبعضها بالحمرة، تقرأ طولاً وعرضاً. فالمجموع علم، وكل سطر من الحمرة علم في النحو والمنطق والعروض (. . .)»[18]. وهذا صاحب كتاب **خريدة القصر** ـ العماد الأصبهاني ـ يذكر الشاعر ابن شميعة، قبل أن يكون نزار قباني بألف سنة، فيقول عنه: «رأيته ببغداد سنة إحدى وخمسين [وخمسمائة] في سوق الكتب، واستنشدته ورأيت له خاطراً مطبوعاً، ورأيت من دأبه على نظم قصائد مختلفة الأوزان والروي في قصيدة واحدة، يمدح بها الأعيان، ويكتب ذلك بالحمرة والألوان المختلفة»[19]!

وما زال العرب يتفننون في الكتابة، ويهتمون بكل من يأتي فيها بجديد، حتى ذكروا أن الأديب أبا الحسن السروجي كان يأخذ الماء بفيه ويكتب به على الحائط كتابة حسنة كأنها كتبت بقلم الطومار، وينقط ما يكتب ويشكّله[20]. ونقلوا أنه في عام ست وسبعين وخمسمائة قدمت امرأة إلى القاهرة عديمة اليدين، وكانت تكتب برجليها كتابة حسنة، فحصل لها القبول التام، ونالها مال جزيل[21]. وأهدى ابن بندار إلى نظام الملك مصحفاً بخط بعض الكتاب المجودين، بالخط الواضح، وقد كتب كاتبه اختلاف القراء بين

---

(١٧) أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، أشرف على تحقيقه وخرّج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط؛ حققه وعلق عليه محمود الأرناؤوط، ١٠ ج (دمشق: دار ابن كثير، ١٩٨٦ ـ ١٩٩٣)، ج ٥، ص ٧١.

(١٨) عبد الله بن عيسى الأفندي، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، باهتمام محمود المرعشلي؛ تحقيق أحمد الحسيني، ٥ ج (قم، إيران: مطبعة الخيام، ١٩٨١)، ج ٤، ص ٣٣٨.

(١٩) أبو عبد الله محمد بن محمد عماد الدين الكاتب، **خريدة القصر وجريدة العصر: القسم العراقي**، [تحقيق] محمد بهجة الأثري وجميل سعيد، ٢ ج (بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٩٥٥ ـ ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٣٤٤.

(٢٠) أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، [د. ت.])، ج ٦، ص ٧٩.

(٢١) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٨٦.

سطوره بالحمرة، وتفسير غريبه بالخضرة، وإعرابه بالزرقة، وكتب العلامات بالذهب على الآيات التي تصلح للانتزاعات في العهود والمكاتبات وآيات الوعد والوعيد وما يكتب في التعازي والتهاني[٢٢].

وأخرى، مما يزيد العرب فخراً صبهم بالكتب صباً عظيماً. إذ كادت صبابتهم باقتناء الكتب ألّا تعادلها صبابة، وتغالوا في تحصيل ما أمكنهم من أندر التصانيف وأنفسها وأجودها: كم من ملك كان مغرى بجمع الكتب غاوياً باقتنائها مهما كلف ثمنها! وكم من وزير صبٍّ بتحصيل الكتب حتى ضاقت قصوره عن خزائنها! هذا ولقد بلغت بهم الصبابة بالكتب والغواية باقتنائها حد البكاء عليها أوان فقدها. هذا ياقوت الحموي يحكي ـ في كتابه **معجم الأدباء** ـ عن ابن حمدون الكاتب ما يلي: «وكان من المحبين للكتب واقتنائها، والمبالغين في تحصيلها وشرائها. وحصل له من أصولها المتقنة وأمهاتها المعينة ما لم يحصل للكثير. ثم تقاعد به الدهر وبطل عن العمل، فرأيته يخرجها ويبيعها وعيناه تذرفان بالدموع كالمفارق لأهله الأعزاء، والمفجوع بأحبابه الأودّاء»[٢٣]. بل بلغ بهم حب الكتب حد الإضرار بأنفسهم. هذا العلّامة سعيد بن المبارك بن الدهان بلغه أن الغرق قد استولى على بغداد، فَسَيَّر من يحضر كتبه إن كانت سالمة، فوجدها قد غرقت في ما غرق، وزادها على الغرق أن خلف داره مدبغة فاض الماء منها إلى منزله؛ فأهلك الكتب زيادة على هلاكها. فلما أحضرت إليه أخذ في تأملها على نتنها وتغير لونها. فأشير عليه بأن يبخر ما سلم منها، على فساده، بشيء مما يغير الرائحة، فشرع في تبخيرها باللاذن [ضرب من العلوك]، ولازم ذلك إلى أن بخرها بما يزيد على ثلاثين رطلاً. فطلع ذلك إلى رأسه وعينيه، فأحدث له العمى، فانكف بصره[٢٤]!

أنكى من هذا، بلغت بهم صبابتهم بالكتب حد الإشراف على الجنون.

---

(٢٢) تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ١٠ مج (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٤ ـ ١٩٧٦)، ج ٥، ص ١٢٢.

(٢٣) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ٩، ص ١٨٦.

(٢٤) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ٤ مج (القاهرة: دار الفكر العربي؛ بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٦)، ج ٢، ص ٤٨.

هذا العلامة النحوي الكبير أبو علي الفارسي ـ أستاذ ابن جني ـ قال عنه تلميذه النجيب: «وحدثني أبو علي أنه وقع حريق بمدينة السلام، فذهب له جميع علم البصريين. قال: «وكنت كتبت ذلك كله بخطي، وقرأته على أصحابنا. فلم أجد من الصندوق الذي احترق شيئاً البتة إلا نصف كتاب الطلاق [عن محمد بن الحسن]». فسألته عن سلوته وعزائه عن ذلك، فنظر إليَّ معجباً، ثم قال: «بقيت شهرين لا أكلم أحداً حزناً وهماً، وانحدرت إلى البصرة لغلبة الفكر عليَّ، وأقمت مدة ذاهلاً متحيراً». والحقيقة أن الأستاذ، وإن هو وصف حاله بعد احتراق كتبه بأدق الوصف، فإن المروءة منعته من أن يفصّل؛ فكان هذا قوله بالمجمل، أما القول المفصل فقد ذكره أبو الفتح ـ في كتاب **النوادر** ـ وبيانه أنه لما احترقت كتب الشيخ: «(. . .) غُشي عليه وحُمل على الظهر إلى دار أخرى (. . .) فبقي يوماً وليلة لا ينطق، وثلاثة أيام لا يأكل ولا يشرب إلا اليسير بالكراهة، وبقي واجماً سنة لا يُقرئ ولا يقرأ (. . .)»(٢٥). واعطف على هذا بمثال آخر: هذا ابن يوسف القفطي ذكر عنه ابن شاكر ـ في كتاب **فوات الوفيات** ـ أنه: «جمع من الكتب ما لا يوصف، وقصد بها من الآفاق، وكان لا يحب من الدنيا سواها، ولم تكن له دار ولا زوجة، وأوصى بكتبه للناصر ـ صاحب حلب ـ وكانت تساوي خمسين ألف دينار». ورُوي أنه اقتنى نسخة من كتاب **الأنساب** للسمعاني حررت بيد المؤلف؛ إلا أن فيها نقصاً. وبعد الإطلاب المديد والافتقاد الطويل حصل على الناقص إلا أوراقاً بلغه أن قلانسياً قد استعملها قوالب لقلانسه فضاعت، فتأسف غاية الأسف على هذا الضياع؛ حتى كاد يمرض، وامتنع أياماً من خدمة الأمير في قصره، فصار عدة من الأفاضل والأعيان يزورونه تعزية له، كأنه قد مات أحد أقاربه المحبوبين!

وما وقف الأمر عند هذا الحد، بل إن الصبابة بالكتب تأدت بهم إلى الجنون عينه. إذ لئن هم كانوا قد بلغوا في حب الكتب الجنون، فإنهم بلغوا في فقدها الخبل. إذ يذكر أصحاب التراجم عن العلامة ابن الملقن كيف أنه كان مُغرىً بتحصيل الكتب حتى صار عنده منها ما لا يدخل تحت الحصر . . . وكيف أنها احترقت مع أكثر مسوداته في أواخر

---

(٢٥) كمال الدين عمر بن أحمد بن العديم، «من مخطوط بغية الطلب،» ترجمة أبي علي الفارسي؛ حققها مستقلة شاكر الفحام، **مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق**، السنة ٥٨، العدد ٤ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٣)، ص ٧٤٩ ـ ٧٥١.

عمره، ففقد أكثرها، وتغير حاله بعدها، فحجبه ولده إلى أن مات[٢٦]!

بل إنهم ما نسوا الكتب وهم في حال الجنون تلك. إذ أورد ابن حجر ـ في دررہ ـ أن علاء الدين الواسطي البغدادي ـ المعروف بوسم ابن الفردة ـ كان قد: «تعانى الأدب والوعظ وتغير في آخر عمره بالسوداء وهو مع ذلك ينظم الشعر العذب». ونقل عن الصفدي قوله: «رأيته في تلك الحال يجاري ابن فضل الله بيتاً بيتاً ويسبق إلى نظم البيت أحياناً. وكان يدّعي أنه سُرق له من بغداد من الكتب بقدر ألفي مجلدة، وأن جماعة من التجار باعوها بدمشق فلم يجد من يشهد له ولا من ينصره، فازداد تألمه لذلك وتمكن اختلاطه. وكان لا يقبل من أحد شيئاً بل من أعطاه شيئاً لما يرى من سوء حاله يقول له: «أنت ممن سرق كتبي فتريد تبرطلني»»!

بل إن أهل قرطبة تفننوا في الشغف بالكتب غاية التفنن. إذ ذكر والد المقرّي هذه المدينة الأندلسية وعوائدها، فقال عنها: «(. . .) وهي أكثر بلاد الأندلس كتباً، وأشد الناس اعتناء بخزائن الكتب، صار ذلك عندهم من آلات التعين والرياسة، حتى إن الرئيس منهم لا تكون عنده معرفة يحتفل في أن تكون في بيته خزانة كتب، وينتخب فيها ليس إلا لأن يقال: «فلان عنده خزانة كتب»، و«الكتاب الفلاني ليس هو عند أحد غيره»، و«الكتاب الذي هو بخط فلان قد حصّله وظفر به»». وقد حكى المؤرخ الأندلسي ابن سعيد الحكاية الطريفة التالية في أمر المفاخرة بالكتاب والكتب، فقال: «وجرت مناظرة بين يدي منصور بني عبد المؤمن بين الفقيه العالم أبي الوليد بن رشد والرئيس أبي بكر بن زهر، فقال ابن رشد لابن زهر في كلامه: «ما أدري ما تقول، غير أنه إذا مات عالم بإشبيلية فأريد بيع كتبه حملت إلى قرطبة حتى تباع فيها، وإذا مات مطرب بقرطبة فأريد بيع تركته حملت إلى إشبيلية!»»[٢٧].

ومن بعد ومن قبل، فقد بلغ بهم الاستهتار بالمعرفة أن زوّجوا بناتهم بمهر غريب. هذا الفقيه أبو بكر بن مسعود الكاساني ذكر في ترجمته أنه تفقه على الشيخ علاء الدين السمرقندي، وتزوج ابنته فاطمة الفقيهة من أجل أنه

---

(٢٦) انظر مثلاً: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع** (بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.])، ج ٥، ص ١٠٥.

(٢٧) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، حققه إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ١، ص ٤٦٣.

شرح كتاب **التحفة** ـ من تأليف أبيها ـ وسمّاه **البدائع**، فكان أن جعل الوالد من هذا التأليف مهر ابنته. فقال فقهاء العصر: شرح تحفته وزوجه ابنته[٢٨]! وكانت فاطمة هذه تحفظ التحفة من تصنيف والدها، وتنقل المذهب، وربما وهم الشيخ ـ زوجها ـ في الفتوى في بعض الأحيان، فتأخذ عليه ذلك الوهم وتنبهه على وجه الصواب، فيرجع إلى قولها.

ليس هذا وحسب، وإنما حكيمات العرب ضاهين الحكيمات الغربيات، هذا إن لم نقل إنهن بززنهن. ومثلما حدث في الغرب من قلة العناية بحكيمات اليونان ـ من أمثال الحكيمات الفيثاغوريات والأفلاطونيات وغيرهن كثير ـ وإخراج سيرهن وتآليفهن إلى الناس، فكذلك حدث في العالم العربي. إذ من بين أزيد من سبعين كتاباً خُصصت للنساء وأدبهن وبلاغتهن وحكمتهن، ما وصلنا إلا النزر اليسير. ههنا مثالات للمرأة العربية وشغفها بالقراءة والكتابة في حضارة لطالما وصفت بأنها ذكورية المنزع: هذه الكاتبة الخطاطة فاطمة بنت الأقرع، عهدنا أن الخط العربي المنسوب كان حكراً على الرجال، من أمثال ابن البواب وابن مقلة وغيرهما، إلا أنه كان للمرأة العربية تساطير بهذا الصدد. إذ جود الناس على خط هذه الخطاطة لبراعة حسنه. وهي التي ندبت لكتابة كتاب الهدنة بين خليفة زمنها وحاكم الروم. وبكتابتها كان يضرب المثل[٢٩]. وذكر ابن حيان عائشة القرطبية فقال: «لم يكن في زمانها من حرائر الأندلس من يعدلها علماً وفهماً وأدباً وشعراً وفصاحة وعفة وجزالة وحصافة (...) وكانت حسنة الخط تكتب المصاحف والدفاتر وتجمع الكتب وتعنى بالعلم. ولها خزانة علم كبيرة حسنة. ماتت عذراء لم تنكح سنة أربع مائة»[٣٠]. وما زالت هذه الحضارة تلد الأديبات حتى احتضنت شاعرة يهودية الديانة، عربية الهوى، اسمها قسمونة اليهودية ذكرها صاحب المُغرب فقال: «من أهل المائة السادسة. كان أبوها قد اعتنى بتأديبها، وكان أبوها ربما صنع

---

(٢٨) انظر مثلاً: زين الدين قاسم بن قطلوبغا، **تاج التراجم في من صنف من الحنفية**، تحقيق محمد خير رمضان يوسف (دمشق: دار القلم، ١٩٩٢)، ص ٢٧١.

(٢٩) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، أشرف على التحقيق شعيب الأرنؤوط، ٢٣ مج، ط ٣ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤١٩٨٥)، ج ١٤، ص ٢٣، و**سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، ١٨ مج (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦ ـ ١٩٩٧).

(٣٠) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **نزهة الجلساء في أشعار النساء**، تحقيق صلاح الدين المنجد، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٩٣)، ص ٥٤.

القسيم من الموشحة فأتمتها بقسيم آخر. وقال لها أبوها يوماً: أجيزي:

لي صاحب ذو بهجة قد قابلت

نفعاً بضير واستحلت جرمها

ففكرت غير كثير وقالت:

كالشمس منها البدر يقبس نوره

أبداً ويكسف بعد ذلك جرمها

فقام كالمختبل وضمها إليه، وجعل يقبل رأسها ويقول: أنت والعشر كلمات أشعر مني»[٣١]. ومثلما علمت ديوتما الحكيم أفلاطون معنى «الحب» الدنيوي، في محاورة **المأدبة**، فنسبت النظرية إليه ونسيت المعلمة، كذلك علّمت رابعة العدوية الجنيد معنى «الحب الإلهي» فكان ما كان. وكان ذو النون المصري يطلب من الزاهدة فاطمة النيسابورية ـ وكانت تتكلم في معاني القرآن ـ أن تعظه، ويقول عنها: «هي أستاذتي»[٣٢]. وذكر المقريزي سول زوجته الأولى، فقال: «بلوت منها أدباً ومعرفة بفنون»[٣٣]. وذكر السخاوي سارة ابنة السراج، فقال: «سمع عنها الأئمة وحملتُ عنها ما يفوق الوصف»[٣٤]. وكان الشيخ الصوفي إبراهيم المتبولي إذا سُئل: «من شيخك في الطريق؟» يقول: «أمي»[٣٥]. وعدّد ابن عساكر من ضمن شيوخه الألف والثلاثمائة بضع وثمانون امرأة، وما زال يفعل حتى ألف كتاب **من سمع منه من النسوان**[٣٦]. ولا ننسى من الفقيهات فاطمة بنت أحمد بن يحيى التي كانت تستنبط الأحكام الشرعية، وتتباحث مع والدها في مسائل فقهية، حتى

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٣٢) أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، **طبقات الصوفية ويليه ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات**، حققه وعلق عليه مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ص ٤٠١.

(٣٣) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ١١، ص ٦٧.

(٣٤) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٥٢.

(٣٥) عبد الرؤوف محمد بن علي المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، تحقيق محمد أديب الجادر، ٣ ج في ٤ (بيروت: دار صادر، ١٩٩٩)، ج ٣، ص ١٢٠.

(٣٦) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ١٣، ص ٧٦ ـ ٧٧.

شهد لها مع علمه وفضله فقال: «إن فاطمة ترجع إلى نفسها في استنباط الأحكام». وكان زوجها المطهر ـ وهو فقيه مدرس ـ يرجع إليها في ما يشكل عليه من مسائل. وكان يدخل عليها فيستفتيها إذا أشكل عليه بحث في خلال تقريره الدرس لتلاميذه، فترشده إلى الصواب، ثم يُخرج إليهم ما أشكل عليهم، فيقولون: «ليس هذا منك بل هو من خلف الحجاب!». هذا فضلاً عن عالمة صوفية هي ست العجم بنت النفيس البغدادية ـ غرس يد ابن عربي وخريجة أدبه ـ التي بلغت من التفنن في شرح عمل شيخها ـ وهي كما تحكي عن نفسها «امرأة عامية أمية» لا تحسن أن تقرأ ولا أن تكتب ـ ما أذهل عقول الرجال وجعلهم ينسبون كتاباتها إلى أستاذها! لا ولا ننسى فاطمة الأخرى بنت أبي بكر علاء الدين السمرقندي، التي ألمعنا إليها من ذي قبل، فقد ذكر عنها أصحاب التراجم ما يلي: «وكانت فاطمة الفقيهة العلامة زوجة علاء الدين أبي بكر صاحب البدائع، وكانت تفقهت على أبيها وحفظت تحفته، وكان زوجها يخطئ فترده إلى الصواب، وكانت الفتوى تأتي فتخرج وعليها خطها وخط أبيها، فلما تزوجت بصاحب البدائع كانت تخرج وعليها خطها وخط أبيها وخط زوجها»(٣٧). أكثر من هذا، لعل أقوى عبارة نسوية قيلت في التاريخ القديم تلك التي نطقت بها امرأة عربية: «قالت امرأة مزبد لجارة لها: يا أختي، كيف صار الرجل يتزوج بأربعة، ويملك من الإماء ما يشاء، والمرأة لا تتزوج إلا واحداً! ولا تستبد بمملوك؟ قالت لها: يا حبيبتي، قوم الأنبياء منهم، والخلفاء منهم، والقضاة منهم، والشُّرَط منهم، تحكّموا فينا كما شاؤوا، وحكموا لأنفسهم بما أرادوا»(٣٨).

وكفى هذا فخراً امرأة في مجتمع كانت فيه الغلبة للذكور! لكن، ما بالك إن كانت هذه المرأة جارية مملوكة! وما أكثر الجواري اللواتي أبدعن في الثقافة العربية إبداعاً وتفنن في الشعر والترسل والغناء تفنناً. هذا مع تقدم العلم أن القراءة ـ والأدب ـ كان مما يتغالى به في ثمن الجارية. هذا المحتال المختال محمد بن الكتاني ـ مؤدب القيان وبائعهن ـ ذكره صاحب كتاب **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، فقال: «وكان محمد بن الكتاني المتطبب فرد

(٣٧) أبو الحسنات محمد بن الحي اللكنوي، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، تحقيق محمد بدر الدين أبو فراس (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، [د. ت.])، ص ١٥٨.

(٣٨) منصور بن الحسين الرازي أبو سعد الآبي، **نثر الدر**، تحقيق خالد عبد الغني محفوظ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤)، مج ٣، ص ١٦٣.

أوانه، وباقعة زمانه، منفقاً لسوق قيانه، يعلمهن الكتاب والإعراب، وغير ذلك من فنون الآداب، وكان متحيلاً كثير الترقيح [التكسب بالاحتيال] والاستعمال لضروب من الكذوب وزور المقال، فربما أنشأ عدة رسائل فينحلها القيان، ويبيعهن بأغلى الأثمان (. . .)». ولابن الكتاني هذا فصل من رقعة يصف فيها تعليمه القيان، يقول فيه: «(. . .) فأنا منبّه الحجارة، فضلاً عن أهل الفدامة والجهالة، وأعتبر ذلك بأن في ملكي الآن أربع روميات كن بالأمس جاهلات، وهن الآن عالمات حكيمات منطقيات فلسفيات هندسيات موسيقاويات إسطرلابيات معدّلات نجوميات نحويات عروضيات أديبات خطاطيات. تدل على ذلك لمن جهلهن الدواوين الكبار التي ظهرت بخطوطهن في معاني القرآن، وغريبه وغير ذلك من فنونه، وعلوم العرب من الأنواء والأعاريض والأنحاء، وكتب المنطق والهندسة وسائر أنواع الفلسفة. وهن يتعاطين إعراب كل ما ينسخنه ويضبطنه فهما لمعانيه ولكثرة تكرارهن فيه. وفي هذا أعظم الشهود على أني واحد عصري ونسيج وحدي، وأني أفنيت الزمان تجربة، والدهر تبصرة. فاعرف ـ أعزك الله ـ قدري، ووفّني قسطي، ولا تطمع أن تظفر بعالم مثلي، أو متفرغ فضولي شبيهي، ولو طفت الآفاق، وساءلت الرفاق، ومشيت العراق، من زقاق إلى زقاق»(٣٩)! فلا غرابة، بعد هذا، أن يقول الخطيب البغدادي في ترجمة الفقيه محمد بن العباس بن القزّاز: «كتب الكثير، وجمع ما لم يجمعه أحد في وقته. بلغني أنه كتب مائة تاريخ، وخلف ثمانية عشر صندوقاً مملوءة كتباً، أكثرها بخطه، سوى ما سُرق له. وكان حفظه في غاية الصحة، ومع هذا كانت له جارية تعارض معه ـ أي تقابل ما يكتبه ـ رحمه الله»(٤٠)!

وثالثة هي الأخرى، إذ لما عمروا هم الأقطار التي فتحوها ما تركوها بمثل ما وجدوها، وإنما أثروا ثقافتها بما كان عندهم. ومما أثروا به ثقافة غيرهم ديوان العرب: الشعر. يكفي أن نذكر هنا أن ابن القطاع ألف كتاب **الجوهرة الخطيرة في شعراء الجزيرة** أحصى فيه مائة وسبعين شاعراً من شعراء العربية بجزيرة صقلية الإيطالية وعشرين ألف بيت شعر(٤١)! فلا غرابة، بعد هذا، أن يقول شاعر

---

(٣٩) أبو الحسن علي بن بسام، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق إحسان عباس (ليبيا؛ تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٨)، مج ١، القسم الثالث، ص ٣١٩ ـ ٣٢٠.

(٤٠) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية** ([القاهرة]: مكتبة الصفا، ٢٠٠٢)، ج ١١، ص ٣٠٦.

(٤١) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ١٢، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

إيطاليا الكبير بترارك ما قاله مما ذكرناه في ترويسة هذه المقدمة (ص ـ ٩)!

وأخرى أزيدكها، ما كانت الثقافة العربية ثقافة الكتابة والخط والتجريد وحسب، وإنما تعدت ذلك ـ في الكثير من وجوهها ـ إلى أن شهدت مواقف معيشة إنسانية سامية. ففي حضارة تعدد الزوجات والجواري والسرايا كنت تجد المواقف الوفائية الفريدة البديعة. هذه عمائم زوج الفقيه الأشماطي الحنفي، ماتت فتأسف زوجها عليها وأظهر حزنه وكآبته، وكان قد حفظ صحبتها وقدم عشرتها بحيث رام منه غير واحد التزوج فامتنع منه، بل ومن التسري، وغبطها النساء بهذا...[٤٢] وهذا العلامة الأندلسي يحيى التجيبي ـ عالم ومهندس وطبيب وأصولي وأديب ـ كانت زوجته الوحيدة توفيت، فصحبه عليها وجد شديد، وحزن ملازم، فلما ثقل [بعد أن أصابه فالج] وقربت وفاته، استدعى ابن الخطيب ـ وقد كان لسانه لا يبين القول ـ وأملى عليه في ما وصاه به من مهم أمره:

إذا ما مت فادفني حذاء حليلتي ... يخالط عظمي في التراب عظامها

ولا تدفننِّي في البقيع فإنني ... أريد إلى يوم الحساب التزامها

ورتب ضريحي كيفما شاء الهوى ... تكون أمامي أو أكون أمامها

لعل إله العرش يجبر صدعتي ... فيعلي مقامي عنده ومقامها[٤٣]

وهذا الطبيب الشاعر المتفلسف أحمد بن محمد بن شعيب الكرياني ـ من أهل فاس ـ ذكره ابن الخطيب ـ نقلاً عن كتاب **عائد الصلة** ـ فقال: «[كان] من أهل المعرفة بصنعة الطب وتدقيق النظر فيها؛ مشاركاً في الفنون، وخصوصاً في علم الأدب، حافظاً للشعر (...) والغالب عليه العلوم الفلسفية (...) وله شعر رائق، وكتابة حسنة، وخط ظريف. كتب في ديوان سلطان المغرب مرئساً، وتسرّى جارية رومية اسمها صبح، من أجمل الجواري حسناً، فأدّبها حتى لقنت حظاً من العربية، ونظمت الشعر. وكان شديد الغرام بها، فهلكت وهو أشد ما كان حباً لها وامتداد أمل فيها، فكان

---

(٤٢) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ١١، ص ٨٥.

(٤٣) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان، ٤ مج، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧)، مج ٤، ص ٤٠٠ ـ ٤٠١.

بعد وفاتها لا يُرى إلا في تأوّه دائم، وأسف متمادٍ، وله فيها أشعار بديعة في غرض الرثاء»(٤٤).

ومن الوجد على الحليلة والخليلة إلى الوجد على السليلة. هذه نضار بنت العلامة والفقيه أبي حيان الأندلسي ـ ما فتئ والدها يثني عليها كثيراً لفطنتها ونباهتها، وذلك حتى كان يقول: «ليت أخاها حيان مثلها». فلما هي اغترضت في جمادى الآخرة عام ٧٣٠ [ولدت عام ٧٠٢] في حياة والدها، وجد عليها وجداً عظيماً، وانقطع عند قبرها ولازمه سنة كاملة من غير أن يسلو عنها، حتى أنه ألّف في ذكراها كتاباً سمّاه: **النضار في المسلاة عن نضار**(٤٥). فتأمل!

أكثر من هذا، عجائب الحضارة العربية الإسلامية تكاد لا تنقضي. إذ بادرت العرب إلى إبداع أشكال من التضامن الإنساني عجيبة. هذه صور منها:

كان من جميل عادة حكماء العرب وكريم أخلاقهم الإحسان إلى طلبتهم. هذا الفقيه عبد الوهاب الأنماطي حكى عنه السمعاني، فقال: «(. . .) وكان صبوراً على القراءة عليه، يقعد طول النهار لمن يطلب العلم. وكان سهلاً إعارة الأجزاء لا يتوقف. ولم يكن يأخذ أجراً على العلم، ويعيب من يفعل ذلك، ويقول: «عَلِّمْ مجاناً كما عُلِّمْتَ مجاناً»»(٤٦)! وعديل هذا صنعه الفقيه علاء الدين بن الأيدني ـ المعروف باسم اليتيم لكونه مات جميع أقاربه ـ إذ أورد عنه صاحب كتاب **الشقائق النعمانية** أنه: «بذل نفسه لإقراء العلم. وكان يدرّس لكل أحد، ولا يمنع الدرس على أحد. وربما يدرّس في يوم واحد عشرين درساً ما بين صرف ونحو وحديث. وكانت له مشاركة في كل العلوم (. . .) ولا يأخذ أجرة من أحد، ولا يقبل إلا الهدية. فلم يقبل وظيفة أصلاً، ولم يكن له إلا العلم والعبادة»(٤٧). وقد قال الشوكاني في **البدر الطالع** عند ترجمة نفسه: «أنا أخذت العلم بلا ثمن، فأريد إنفاقه كذلك».

---

(٤٤) المصدر نفسه، مج ١، ص ٢٧٢.

(٤٥) المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ج ٢، ص ٢٢٩.

(٤٦) أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة** ([القاهرة]: مطبعة السُنّة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ١، ص ٢٠٣.

(٤٧) أبو الخير أحمد بن مصطفى طاشكبري زاده، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**، ويليه العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم تأليف علي بن لالي بالي منق (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٥)، ص ٢٠٣.

ومن التعليم بالمجان إلى التطبيب بالمجان. هذا ابن جزلة الطبيب كان يَطُبّ للناس بلا أجر، وربما ركّب لهم الأدوية من ماله تبرعاً(٤٨). وقس على ذلك ما فعله ابن الجزار وتطبيبه الفقراء بلا شيء. أكثر من هذا، مساعدته الفقراء في التطبيب الذاتي الرخيص الكلفة، وذلك بتأليفه كتاب **طب الفقراء**، وما زال يفعل حتى قال عنه صاحب مصنّف **معجم الأدباء**: «وكان له معروف وأدوية يفرقها»(٤٩). أما رئيس الأطباء علاء الدين بن صغير فإنه كان من عظم اطلاعه في علم الطب يصف للموسر بأربعين ألفاً، ويصف الدواء في ذلك الداء بعينه للمعسر بفلس واحد(٥٠). وأما الطبيب القطيعي فقد ذكر عنه أنه: «كان له دار، قد جعلها شبيه البيمارستان، من جملة داره، يأوي إليها الضعفاء الأعلّة، يعالجهم، ويقوم بأَوَدِهم، وأدويتهم، وأغذيتهم، وخدمتهم، وينفق أكثر كسبه في ذلك»(٥١). وأما الطبيب بهاء الدين القاسم بن هبة فقد: «كان يعالج المرضى احتساباً»(٥٢)، لا طلباً للأجرة. وأما ابن السراج الطبيب فقد كان كثير الإحسان للمحتاجين يعالجهم مجاناً ويُعينهم من عنده(٥٣). فانظر!

على أن منهم من نكث بقسم أبقراط ـ وهم أقل القليل. هذا الطبيب اليمني محمد بن صالح الجيلاني الفارسي ذكره صاحب **البدر الطالع** فقال بعد أن أثنى على مواهبه: «(...) إلا أنه لم يكن يعالج الفقراء احتساباً كسنّة أبقراط في الأوائل وابن زهر وصاحب الحاوي وغيرهم من المتأخرين، ويحتج بأن الموت خير للفقراء»!

ومن التطبيب للفقراء إلى الاهتمام لهم ومد يد العون. هذا الفقيه أبو يزيد اللخمي كان: «إذا دخل الشتاء أخذ في البكاء رحمة للفقراء»(٥٤). ودونك

---

(٤٨) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٢، ص ١٣٦.

(٤٩) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ٢، ص ١٣٧.

(٥٠) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ج ١٢، ص ١٤٠.

(٥١) أبو علي المحسن بن علي التنوخي، **نشوار المحاضرة واخبار المذاكرة (أو جامع التواريخ)**، تحقيق عبود الشالجي، ٨ ج، ج ٢، ص ١٥٢.

(٥٢) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج ٣، ص ٢٤٠.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

(٥٤) أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم التميمي، **طبقات علماء أفريقية وتونس**، تقديم وتحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافي (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتب، ١٩٨٥)، ص ٤٥.

الصوفي زبيد اليامي فقد: «كان يأخذ بيده مشعلاً في الليالي الماطرة، ويخرج، فيطوف على عجائز الحي يتفقدهن، ويقول: «أتريدون شيئاً؟»»[٥٥] وهذا الفقيه المزني صاحب الإمام الشافعي ـ كان يغسل الموتى تعبداً واحتساباً، ويقول: «أفعله ليرقّ قلبي»[٥٦].

وما اكتفوا بالتفكير للفقراء ولا بالتطبيب لهم، بل تجاوزوا ذلك إلى التقريء لهم. فقد جاء عن عثمان بن عطاء عن أبيه ـ الذي ما فتئ يقول: «أوثق عملي في نفسي نشر العلم» ـ أنه كان: «يجلس مع المساكين فيعلّمهم ويحدثهم»[٥٧].

وما كانت الإعاقة بمانعة للعرب من الإفادة والاستفادة. ففي ميدان التعليم والتعلم، هذا علي الشاهرودي ـ الشهير بالمولى مصنفك ـ أصيب آخر عمره بالصمم، فما قعد عن إعطاء الدرس، وإنما كان: «يدرس للطلبة بالكتابة، يكتبون إليه مواضع الإشكال، فيكتب حل كل منها في ورقة ويدفعها إلى صاحب الإشكال»[٥٨]. وقس على ذلك حالة عبد الرحمن السعدي العبادي الأصم، إذ يذكر عنه السخاوي أنه: «مرض بعد بلوغه فحدث له صمم بحيث إنه لم يكن يسمع شيئاً البتة، بل كان من أراد تحديثه يحرك له بإصبعه على كمّه أو على كفه من داخل كمه بحيث لا يرى، أو على ظهره بملامسة الإصبع لجسده. كل ذلك كهيئة من يكتب، فيفهم به مراده. ويقال إن الشظوفي كان يقرر له الدروس بإصبعه كتابة على الهواء. ورأيت شيخنا [ابن حجر العسقلاني] كثيراً يقرر له كذلك ويفهمه سريعاً بدون تكلف ويستشكل ويرد، وهو في ذلك من أعاجيب الدهر»[٥٩]!

على أنه ما كان غرضي ههنا أن أعدد فضائل العرب، ولا بالضد أن أشمت في الأمم الأخرى، وإنما كان غرضي أن أبدي ما أخفته عوادي الزمن

(٥٥) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ٤، ص ٢٩٩.

(٥٦) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٧)، ج ١، ص ٣٠٧.

(٥٧) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٦، ص ١٤٢.

(٥٨) طاشكبري زاده، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**، ص ١٠٢.

(٥٩) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ٤، ص ٩٤.

التي طرأت، وذلك حتى ما عاد الحجاب الذي صار بيننا وبين التراث رقيقاً، وإنما استحال صفيقاً.

وبعد هذا وذاك، لئن بقيت بعض أمم العالم المتحضر اليوم تحترم العرب، فما كان ذلك ـ مع الأسف ـ بسبب من حاضرهم، وإنما لماضيهم ـ وحسبها من مفارقة! ولو وفيت الحكمة العربية حقها من الاهتمام والعناية لكانت في مصافّ حِكَم بقية الأمم، وذلك لأن الواقف بنظره عليها ـ بأحق وقوف وأعقله وأيقنه ـ يلفي أنها ما كانت دون حكم الشعوب الماضية في المرتبة جودة وصحة معنى ومتانة لفظ وقوة بيان. أضف إلى هذا، إن بعض تجارب العرب الماضية شهدت على أريحية حضارتهم وعلى تسامحهم. إلا أن مشكلة العرب الثقافية اليوم أنهم ما استطاعوا أن يثمروا هذا التراث العظيم الذي امتلكوه وما تملكوه ـ فبالأحرى أن يجعلوا منه تراث العالمين. وإن لمن مقتضيات العولمة اليوم ما بمكنة العرب أن يقدموا عليه «فيعولموا» تراثهم بحيث يصير ملكاً للناس أجمعين، وذلك مثلما كان هو ملكاً لكل الأمم في ما مضى من العصور، ومثلما صار تراث الغرب اليوم ملكاً لنا. أنظر كيف صار «يتعولم» الآن تراث ابن عربي والتراث الصوفي عموماً، واعتبر بكيف صار «يتعولم» تراث ابن رشد والتراث الأندلسي بوجه عام! ولن يخالف جوابي لصديقي العربي هنا ما قاله الجاحظ قديماً ونسيناه حديثاً: «والناس موكلون بتعظيم الغريب واستطراف البعيد»[٦٠].

أجل، لقد «عولم» المفكرون اليهود تراثهم، فأنشأوا من تراث «التلمود» و«القبالة» تراثاً للعالم. وذلك بأن صارت مواضيع شأن «الهوية» و«التسامح» و«الاختلاف» و«الذاكرة» و«المنفى» و«التيه» و«العنف» و«الكتابة» مواضيع ذات نبوع يهودية، وقد تعممت «فتعولمت». ولا أجد في هذا عيباً كما وجده أحد مفكري العرب المعاصرين، فأنشأ يقول مبدياً التبرم أشده: «إن الكونية في الفلسفة أو الفلسفة الكونية التي ينتجها النظام العالمي الجديد ليست على الحقيقة إلا فلسفة قومية (يهودية) مبنية على أصول التراث اليهودي المسخر لأغراض سياسية، أو قل فلسفة قومية مبنية على اليهودية المسيَّسة»، وكان أن خلص إلى ما يشبه دغدغة عواطف القارئ واستدرار أهوائه، وذلك بإحياء أشباح نظرية المؤامرة: «لا نعجب أن ينبغ ويشتهر في الفلاسفة المحدثين

---

(٦٠) الجاحظ، **البيان والتبيين**، مج ١، ص ٦٠.

من كان من أصل يهودي، أو له صلة المصاهرة معهم، أو أظهر عطفاً عليهم أو ولاء لهم، أو كانت له مجاراة واضحة لآرائهم ونظرياتهم، أو أبدى انصياعاً لضغوطهم الفكرية والإعلامية»[٦١]. إنما الحق الذي يجب أن يقال ههنا هو: إن العيب كامن في من لم يفلح في أن يجعل من تراثه تراثاً عالمياً، وما كان الأمر على الضد، وأن الآفة ناشئة من عجز ذاك الذي لم يفلح في أن يرقى بمواضيع هذا التراث ـ وما أجدّها وأغناها وأبدعها ـ رقياً يجعل منها مواضيع كونية.

أمّا بعد، لقد اهتديتُ إلى موضوع هذا الكتاب بعد أن حاولت استقصاء أثر التراث العربي في ما يُكتَب اليوم من كتب ذات صيت عالمي. خذ كم شئت من مفكري الغرب، واستقصِ ما يخوضون فيه ـ من مفهوم «الإنسان»، إلى مفهوم «الموت»، مروراً بمفاهيم شأن «الغير» و«الغربة» و«الوحدة» و«الصداقة» و«العنف» و«التسامح» و«التيه» و«الحيرة» وغيرها من مواضيع الفكر العالمي المعاصر كثير ـ لا محالة أنك واجد إياهم يذكرون أسماء أفلاطون وأرسطو وشيشرون والقديس أوغسطين ومونتيني وباسكال ونيتشه وغيرهم، غير أنك لا تجدهم يذكرون اسم التوحيدي ومسكويه والراغب الأصبهاني والجنيد والنفري . . . فعند الحديث عن «المالنخوليا» ـ «السويداء» ـ لا يذكرون رسالة الكندي في **دفع الأحزان**، ولا رسالة ابن سينا **في الحزن**. وعند ذكر «الصداقة» لا يذكرون رسالة التوحيدي في **الصداقة والصديق**، ولا رسالة الغزّي في **آداب العشرة وذكر الصحبة والأخوّة**، ولا رسالة ابن عرضون في **آداب الصحبة**. وعند ذكر «الموت» لا يذكرون رسالة ابن مسكويه في **علاج الخوف من الموت**، ولا **كتاب الموت** لابن أبي الدنيا. وعند ذكر «الغربة» لا يذكرون **أدب الغرباء** للأصفهاني، ولا **رسالة الغربة الغريبة** للسهروردي، ولا حتى غيرها من النتف والمتفرقات. . .

وكان يكفيني ـ لو علمت بداية ـ أن أتمثل ههنا بمثالين أستدل بهما على ما أنا بصدده: هذا الفيلسوف الفرنسي الراحل جاك دريدا ـ أحد فلاسفة زماننا الذي لطالما أبدى تأسفه على عدم تمكنه من تعلم اللغة العربية، والذي ما فتئ يطلب من أحد أصدقائه العرب أن ينقل إليه آراء ابن عربي ـ

---

(٦١) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢)، ص ٦٣ ـ ٦٥.

ألّف كتاباً في أمر «الصداقة»(٦٢) ذكر فيه أغلب مفكري الصداقة ـ من أرسطو صاحب القول الشهير: أيْ أصدقائي، لا يوجد أصدقاء! إلى نيتشه صاحب القول المضاد: أي أعدائي لا يوجد أعداء! ـ الذين نظروا في الموضوع، وما أشار فيه إلى أي مفكر عربي، أياً كان شأنه، وذلك مع ما لمفكري العرب من إسهام جليل في هذا الموضوع. هذا مع العلم السابق، أنه وإن لم نقل إن هؤلاء المفكرين والحكماء العرب القدامى قد تمكنوا من أن يبزوا بكتاباتهم وحكمهم إسهامات حضارات أخرى، فلسنا نكثر عليهم إذا ما نحن قلنا إنهم على الأقل ضاهوها بها وفيها.

والمثال يستدعي شبيهه: هذه الناقدة والأديبة والمحللة النفسية ذات الشهرة العالمية جوليا كرستيفا ألّفت كتاباً دار على موضوع «الغربة»(٦٣). أوردت فيه إسهامات جليلة لمفكرين كباراً ـ من اليونانيين إلى المحدثين، مروراً باليهود والرومانيين وإيطاليي عصر النهضة وفرنسيي الأنوار ورومانسيّي الألمان، ومن أسخيليوس إلى فرويد، مروراً بالقديس بولس والقديس أوغسطين وماكيفيللي ورابلي وإرازم ومونتيني ومونتسكيو وهردر وكانط وهيغل وتوماس بين، وما أوردت رأياً واحداً لمفكر عربي، بمن فيهم أحد أعظم مفكري الغربة في التراث العربي؛ عنيت به أبا حيان التوحيدي. هذا مع تقدم العلم بما افتنَّ في كتابته باقي حكماء العرب عن هذا الموضوع الشيق والطريف.

والحال أنه رداً على أولئك الذين ما إن يقرأوا هذين الشاهدين، ويتعرفوا إلى هذين المثالين، ويتبينوا الحلقة العربية المفقودة في ما يكتب من مواضيع فكرية وفلسفية في غرب اليوم، حتى يرفعوا عقيرتهم بالصياح: يبادر **الأول** صارخاً: عدوانية الغرب! ويزايد **الثاني** محتجاً: عنجهية الغرب! ويكمل **الثالث** متهماً: عنصرية الغرب! بله: استعلاء الغرب! بله: جنون عظمة الغرب! ويعود الأول مستذرأ الأهواء ليطالب: استشراق معكوس! ويزايد الثاني: استشراق مضاد! ويركب الثالث على دعاوى فجة شأن «صراع الحضارات» فينادي مدغدغاً عواطف «الجماهير»: الاستغراب! الاستغراب! لهؤلاء ولأمثالهم الذين ملأوا الصحف العربية مراثي وبكائيات وشتائم واتهامات، أقول: إننا نذمّ زماننا ونحن عين المذمومين فيه. كلا، ما كان

(٦٢) Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, la philosophie en effet (Paris: Galilée, 1994).

(٦٣) Julia Kristeva, *Etrangers à nous-mêmes* (Paris: Fayard, 1988).

العيب عيب الغير، إنما العيب كامن فينا: ما نجهد في نقل تراثنا أبداً وما نفعل، وعندما يهمله بعض الغربيين أيما إهمال نولول ونحوقل ونتهمه بالعدوانية والعنجهية والعنصرية والاستعلاء والاستكبار، وحتى عندما يبادر بعض المستشرقين إلى نقله إلى لغاتهم الأصلية نوصمهم بالجهالة والنزعة الاستعمارية والعنصرية والصليبية والصهيونية. . .هذا مع سابق العلم، أن الانتماء إلى هذه الثقافة انتماء بالاكتساب لا بالانتساب، فكل من خدم هذه الثقافة ـ كائناً من كان، وبالخدمة النقدية لا بالخدمة التبجيلية ـ حظي بشرف ادعاء الانتماء إليها. لسان حال خادم الثقافة العربية ما يفتأ يردد: «إن تكن العربية أباً فلستُ منها، وإن تكن لساناً فإني منها»، و«إن تكن العربية عرقية فلست منها، وإن تكن حضارة فإني منها». وهذا انتماء تكليف لا انتماء تشريف، كما إنه انتماء كونية لا انتماء عنصرية.

إذاً، لا أقلّ من أن نوفي لهذا التراث الجليل بعض ما له من حق، ونقوم به بأعدل وأنصف قيام أمكن، فإننا الأوجب بذلك والأحق.

والحق أنه ليس يعني إبراز الإسهام العربي في مجال الحكمة الانكفاء على التراث حتى نجعل من هذه الأمة «أمة تراثية» بلا مدافعة، ونصير «كائنات تراثية» بلا منازعة. وإنما الأمر يفيد، على الضد من ذلك، الإقدام على تثمير الجانب الحي من هذا التراث تثميراً. إذ يتضمن كتاب التراث العربي حكمة لا كفاء لها. فلئن نحن تخلّينا عن هذا التراث التخلّي القاطع، ولم نعمل على أن «نستملكه»، استملكنا حينها بأشنع استملاك يكون وأبشعه وأسلبه، بل لربما انوجد حينها من «الحرفيين» الجدد و«النصيين» المستحدثين من «يستفرد» عندئذ بالتراث ـ أظلم وأحلك وأبله التراث ـ و«يستعمله» حينئذ بأسوأ استعمال يكون وأعطبه وأخطره. وقديماً قالت العرب: «من لم يدبّر دُبِّر له». فإما أن ندبّر تراثنا أو يدبّرونه ضدنا، فيعكسون عندئذ مهمته من تراث نفخر به إلى هاجس يسكننا وهوس يستبد بنا، بل سيف مسلط على رقابنا.

والشيء بالشيء يذكر، أما عن «حمقة العرب» التي زعموا، فإن لكل شعب حمقته، وذلك مثلما أن لكل شعب حكمته. ومثلما لا يجوز القول: إن العرب وحدهم كانوا حكماء، فكذلك لا يجوز أن ننزع عنهم كل حكمة. أكثر من هذا، إن بعض مفكري العرب بلغوا من العقلانية مرتبة رفيعة ـ والعهد عهد قرون وسطى، وسلطة الفقهاء على أشدها، وعصر الظلمات يلف أغلب أرجاء أوروبا ـ فقد ذهب فقيه شافعي إلى حد إنكار وجود السحر. هذا الفقيه

الأستراباذي قال: «إن السحر لا حقيقة له، وإنما هو تخييل»؛ محتجاً على الذين عارضوه من أهل زمانه بظاهر الآية الكريمة: ﴿**يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى**﴾[٦٤]. واعتبر الطوسي الحكيم ـ والزمن زمن إيمان بالتنجيم ـ «أن القول بتأثير النجوم هذيان»[٦٥]. وبلغ ابن برهان النحوي بالعقلانية العربية مدى بعيداً بإبطاله السيمياء والسحر والتنجيم ـ وهي أسس اللاعقلانية في العهود الوسطى ـ في عبارة واحدة. فلقد أُثِر عن الرجل أنه كان ما يفتأ يردد: «لو كان علم الكيمياء حقاً لما احتجنا إلى الخراج، ولو كان علم الطلاسم حقاً لما احتجنا إلى الجند، ولو كان علم النجوم حقاً لما احتجنا إلى الرسل والبريد»[٦٦].

وبعد وقبل، فإني إلى هذين الصديقين المتشككين الهادئين أهدي هذا الكتاب. وإني لمبتدئ هنا من حيث اختتم الجاحظ فكرته العجيبة عندما قال: «وبعد، فكم من بيت شعر قد سار، وأجود منه مقيم في بطون الدفاتر لا تزيده الأيام إلا خمولاً، كما لا تزيد الذي دونه إلا شهرة ورفعة، وكم من مثل قد طار به الحظ حتى عرفته الإماء ورواه الصبيان والنساء»[٦٧]. وأنا أعطف على قول أبي عثمان بقولي ـ ولست هنا مقارناً لنفسي به، ولا مساوياً له، ولا مكافئاً ـ فأقول: «كم من حكمة أركنت في ركن ركين وحمقة ملأت الدنيا وشغلت الناس، وكم من كلم أصابه الإهمال وادعاء صار مضرب الأمثال...».

إن مطمحي من هذا العمل لهو أن أوفق في تنبيه القارئ إلى ما يتضمنه التراث العربي من آفاق انفتاحية ـ لا انكفائية ـ تجعله يحتل بحق مكانة متميزة في التراث العالمي ويكون عدة لنا وعوناً على مواجهة موجة العولمة الثقافية العاتية القادمة: ما قولنا في المواضيع التي صار يدور عليها الفكر اليوم: «التسامح» و«الغربة» و«الوحدة» و«المنفى» و«التيه» و«الصداقة» و«الغير» و«الموت» و«الكتابة» و«الحب»...؟ إن في تراثنا لإمكانات فذة وفرصاً بديعة وانفساح آماد شاسعة، لا التراث الذي استهلك وكاد يُقتل

---

(٦٤) **القرآن الكريم**، «سورة طه،» الآية ٦٦. انظر: جمال الدين الأسنوي، **طبقات الشافعية**، تحقيق عبد الله الجبوري (الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، ١٩٨١)، ص ٤٨.

(٦٥) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٧، ص ٢٨٨.

(٦٦) أبو عبد الله محمد بن شاكر الكتبي، **فوات الوفيات والذيل عليها**، تحقيق إحسان عباس، ٥ ج (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣ ـ [١٩٧؟])، ج ٢، ص ٤١٦.

(٦٧) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **كتاب الحيوان**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦)، ج ٢، ص ١٠٣.

بحثاً، وإنما التراث المنسي والمهمش والمتهم. والحال أن فردوس الحكمة العربية يجمع أنواعاً من محاسن الكلم فذة، وتراث الحكمة العربية بستان يُجتنى منه ما يُشتهى. فإذا دخله الإنسان أهوت يده إلى ما استحسنته ذائقته. وكأنه سحابة رحمة نزلت ثم أقشعت وتركت الأزهار تفوح والمحاسن تلوح، إلا أن الأهم أنه ـ ويا للأسف! ـ طالما تنوسيت هي، وقلما تعوهدت. ومثل الباحث مع التراث، مثل البستاني مع بستانه، في ثنايا التراث بساتين لا تحصى: بستان الإنسانية، وبستان الغيرية، وبستان الغربة، وبستان الوحدة، وبستان الترجمة، وبستان القراءة، وبستان الكتابة... فيجب أن يدخل كل صباح تلك البساتين، ويتعهد ما يصلح منها، ويقلع ما لا يصلح، أو بالأحرى ما لم يعد يصلح.

وإني لعازم، في هذا العمل وغيره، على عقد متفرقات هذه الحكم في جوامع خاصة: لنا آراء كونية في كل هذه الموضوعات، نابعة من تراثنا الثقافي الذي متح من التراث الذي سبقه ولقح التراث الذي لحقه. والحق أن للعرب تراثاً من الحكم مما يكاد لا ينضبط كثرة. لكن، ما أكثر الحكم، وما أندر الباحثين عنها، وذلك مثلما الأشجار كثيرة وطيب ثمارها قليل! ولنا أن نتمثل في هذا الصدد بما قاله أحد القدماء: «والكلام كثير موجود، وجوهره عزيز مفقود». هذا وإني حاولت أن انتقي من هذا التراث ما بمكنته أن يصير تراثاً عالمياً من مواضيع شأن «الإنسان» و«الغير» و«الصداقة» و«الغربة» و«الوحدة» و«الكتابة» و«الموت» وغيرها كثير ... وقد وجهني في هذا الاختيار أمران اثنان:

أولهما؛ ما صار اليوم بمكنة باحث حداثي أن يكتب ما كتبه القدماء من «تحامل» على من خالفهم في الملة أو الرأي إما رداً على بعض تخرّقات قد تكون صدرت عن الغير أو اعتداداً بما في اليد واستعلاء على ما سواه. وهكذا ما عاد بمكنتنا، مثلاً، أن نكتب ما كتبه صاحب كتاب حلية الأولياء راوياً عن رجل سأل سفيان الثوري: «أأصافح اليهود والنصارى؟ فقال: برجلك نعم!»[٦٨] ولنا أن نتصور كيف لمن يتبنى مثل هذا النظر إلى الغير المخالف في الملة أن يفاوض في المحافل الدولية، وكيف له أن يستقبل الوفود العالمية، وأنّى له أن

(٦٨) أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ط ٥ (القاهرة: دار الريان للتراث؛ بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧)، مج ٦، ص ٣٩٧.

يجادل أهل الكتاب بالتي هي أحسن! وبالضد من هذا، إنما صار بإمكاننا اليوم أن نستفيء بظلال حكمة النخعي الذي حكى عنه أحد الناس فقال: «قلت لإبراهيم النخعي: يمر الكحال وهو نصراني فأسلم عليه. قال: لا بأس أن تسلم عليه إذا كانت لك حاجة أو بينكما معروف»(٦٩). كما يمكننا أن نتَّسي ونقتدي بفعل الشعبي ـ الفقيه الزاهد الحكيم ـ الذي روي عنه أن أحد الناس رآه يسلم على أحد النصارى، قائلاً: «السلام عليكم ورحمة الله!» فقيل له في ذلك. فقال: «أوَليس في رحمة الله، لو لم يكن في رحمة الله لهلك»(٧٠).

وثانيهما؛ لم اعتمد في ما رقمته على ما هو معروف من أسامي المفكرين ـ التراث الفكري الرسمي ـ وإنما ضربت بيدي إلى ما هو غير معروف منها ـ لغير الباحثين من أهل الاختصاص ـ أو شبه مغمور حين يتعلق الأمر بالحديث عن الحكمة. وهكذا، تلقاء أسامي كادت تقتل بحثاً من أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد وأنظارهم من الفقهاء كالغزالي وابن تيمية والسيوطي، لجأت إلى تراث فكري تطور على هامش المشائية وتمثل في آراء حكماء أدباء من أمثال الجاحظ والتوحيدي والراغب الأصبهاني وابن عديّ وأبي الحسن العامري وابن مسكويه، وفي أنظار متصوفة أشباه الجنيد والسهروردي وابن عربي وابن عجيبة وغيرهم كثير، هذا فضلاً عن فقهاء ونحاة ومؤرخين ومتأدبين. . .وهكذا أنت واجد في هذا العمل الفيلسوف إلى جانب الفقيه، والنحوي إلى جانب الشاعر، والخطيب إلى جانب الصوفي، ما همنا في كل ما أوردناه عنهم وحكيناه إلا ضالة واحدة: الحكمة. وما همنا أكان الحكيم الذي أوردنا آراءه أو تمثلنا بأنظاره أو اقتدينا بأفعاله سنياً أم شيعياً، ومالكياً أم شافعياً أم حنفياً أم حنبلياً، ومسلماً أم نصرانياً أم يهودياً، ومتكلماً أم فيلسوفاً أم متصوفاً. . . وحين ذكرنا المتصوفة ـ ولربما يجد القارئ أننا كنا قد أكثرنا من ذكرهم ـ ما كان همنا منهم «الكرامات» التي ملأوا بها كتبهم، وإنما كان همنا الحكمة الصوفية. أوَلم يقل ابن عربي: «التصوف كله حكمة، ومن شرط الصوفي أن يكون حكيماً، فمن لم يكن ذا حكمة فلا حظ له من هذا اللقب»؟(٧١) هو ذا ميزاننا الذي وزنّا به

(٦٩) المصدر نفسه، مج ٤، ص ٢٢٦.

(٧٠) المصدر نفسه، مج ٤، ص ٣١٤.

(٧١) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ٣، ص ١٤٨.

المتفقهة والمتكلمة والمتصوفة والمتفلسفة والمتأدبة على حد السواء.

وبعد، بقي أن نقول كلمة عن خطة البحث: الحال أنه لما تحقق لنا ـ بعد طول نظر في متن نصوص الحكمة العربية المتناثرة ـ أن ما من حكمة إلا وقد بنيت على تصور معين للإنسان ـ فهي، كائنة ما كانت، نظر في الإنسان أيّان كان، وذلك حتى وإن هي لامته أو انتقدته أو عنفته ـ حاولنا في الكتاب الأول من كتب هذا البحث الثلاثة عشر ـ كتاب الإنسان ـ أن نورد أهم ما قاله حكماء العرب في أمر «الإنسان»: من هو الإنسان؟ وبِمَ كان الإنسان إنساناً؟ وما وجه «إنسانيته»؟ ولما كان ما من إنسان إلا ويحيا في عالم توجد فيه الأغيار ـ كائنات إنسية وغير إنسية ـ فقد دفعنا هذا الأمر إلى أن نخص موضوع صلة «الذات» بهذا «الغير» بما خصته به الحكمة العربية من أنظار، فكان مدار الكتاب الثاني ـ **كتاب الغير** ـ على السؤال: ما موقف حكماء العرب من «الغير»؟ هل نقصيه أم ندنيه؟ نسامحه أم نقاتله؟ والحال أن هذا «الغير» قد يكون صديقاً وقد يكون غريباً، ولهذا خصصنا الكتاب الثالث ـ **كتاب الصديق** ـ لجواب الحكمة العربية عن السؤال: أيوجد ثمة «صديق» حقاً؟ وإن وجد فمن هو «الصديق»: أهو الموالف لنا أم المخالف؟ كما خصصنا الكتاب الرابع ـ كتاب الغريب ـ للنظر في أمر نظر حكماء العرب في شأن: من هو «الغريب»؟ أهو الغريب عن وطنه أم هو الغريب في وطنه ـ وإذن نكون حالها كلنا غرباء؟ ثم إن من شأن الغربة أن تشعر صاحبها بالوحدة، فكان موضوع كتابنا الخامس ـ كتاب الانفراد ـ خاصاً بموضوع «الوحدة»: أمحمودة هي أم مذمومة؟ ما الملجئ إليها وما المانع؟ ما بواعثها وما صوارفها؟ وما معنى أن يكون المرء وحيداً منفرداً؟ ومن شأن «الوحدة» أن تحيل المرء إلى ذاته باحثاً عن الحقيقة في نفسه: وقد يستيقن وقد يحير، ولذلك جاء الكتابان اللاحقان متعلقين بموضوعي «الحرفية» ـ الكتاب السادس **كتاب الحرفية** وموضوعه نظره الحكماء العرب إلى من يجمد على «الحرف» ويستنيم إلى «التقليد» ـ و«الحيرة» ـ الكتاب السابع **كتاب الحيرة** ومداره على دور الشك والسؤال والحيرة في توخّي عقل عربي صاح متيقظ وتوقّي عقل عربي غاف غافل. ثم إننا عرّجنا على مواضيع تصل الإنسان بالمعرفة والوجود: **كتاب الحواس** ـ الكتاب الثامن وهو دائر على احتفاء الحضارة العربية بثقافة الحواس وبنائها لحكمة وآداب خاصة بالحواس ـ **وكتاب القراءة** ـ وهو الكتاب التاسع، ومعقده على دور «القراءة» في أمة «إقرأ» ـ **وكتاب الكتابة** ـ الكتاب العاشر، ومبناه على النظر في أمر: ما معنى أن

«يكتب» الإنسان العربي؟ وما معنى ألا يكتب؟ وما الذي تعنيه «الكتابة» عنده؟ وكتاب الترجمة ـ وهو الكتاب الحادي عشر، وقد أجريناه على النظر في معنى «الترجمة» في ثقافة العرب ودلالتها. وألفينا أنفسنا ـ أخيراً ـ أمام ما يرجوه الحكيم العربي: «الشهرة» ـ الكتاب الثاني عشر **كتاب الشهرة**، وهو دائر على النظر في تأرجح الحكيم العربي بين مطلب «الشهرة» وحادي «الغمرة» أم «الموت» الذي هو نهاية مطاف الوجود الإنساني؟ وهو متعلق الكتاب الأخير الدائر على معنى «الموت» في الحكمة العربية ودلالاتها وبواديها وخوافيها والجزع منها والاسترسال إليها ـ كتاب الموت. هذا مع تقدم العلم أنه اتّساء بالقدماء أطلقنا على الفصول أسماء «الكتب» فقلنا: كتاب الإنسان وكتاب الغير وكتاب الصديق وكتاب الغريب. . .

وبعد وقبل، هذا كتاب في عشق الثقافة العربية الكلاسيكية أنهض تَهَمُّمِي لتأليفه حرصي على أن أسهم مع آخرين ـ وما أعظم جهودهم ـ في أن أستنقذ التراث العربي ـ ما أمكن ذلك ـ من أن تستمكن منه يد النسيان ويطويه الدهر طي السجل، وذلك جهد إمكاني وبحسب طوق باحث منفرد. وقد جَدَّ بي الفكر في تأليفه ما ذكرته من أن تراثنا من الحكمة كاد يصير إلى طي النسيان، وأن من واجبنا ألا ننسى التراث ما اتصل البعد. فمن شدة غربتنا عنه أنني وكأنني بالقارئ العربي ـ هذا فضلاً عن الأعجمي ـ يقرأ ما ورد في هذا الكتاب، من حِكَم وأخبار، يكاد يقطع أنه ما رأى لها شبهاً، بل ما سمع بها، بل ما توهم كون مثلها. وما هذا لتفرّد في الكتاب، ولا لميزة فيه أو مزية، وإنما لبعد المسافة القاطعة بيننا وبين تراثنا. نتمنى أن تكون هذه عبارة أولى تصل ولا تفصل.

أما بعد، ألا أخبركم بالتراث أجود التراث؟ ما لم تلكْهُ الألسن. وقد حاولت جهدي أن أجمع في هذا الكتاب من تفاريق آداب الحكمة العربية ما لم أقف عليه مجموعاً في كتاب، وإنما ألفيته منجماً في المئات من المصنفات. ولئن كتب الكثير عن الحكمة العربية ـ قديماً وحديثاً ـ فإنني ما كنت في ما اعتزمت عليه راغباً في الاتّباع، وذلك بتصنيف مجمع لمحاسن الكلم في مواضيع شتى ـ كما اعتاد عليها القارئ العربي ـ وإنما نهجت في تأليف هذا الكتاب نهجاً خاصاً من شأن قارئه أن يكتشف نظيمته الخفية. ولا أدّعي بهذا ميزة ولا مزية. وبحق أقول، قد دأبت على قراءة كتب التراث من أمد، وجهدت جهدي أن أجمع بعض غرره، فما قدرت عليه حتى قطعته، وأنا معترف بالعجز، مستسلم له. إذ أظنني غروري أنني اكتفيت، وما اكتفيت.

فما إن أظن أنني به ألممت حتى أفاجأ بما كنت أجهل، فإذا بي كأني ليس في يدي شيء: عود على بدء ما شاءت لي الأقدار. وإنها لجهالة مني أن أقول إني استمكنت من تراث عدت مخطوطاته فوجد أنها فاقت مخطوطات جميع الشعوب التي تقدمت على العرب أو سبقتهم، وهي في عداد المليون مخطوط. فليس كل التراث عرفته، وأنَّى لي بذلك حتى لو ادعيته، وما ادعيته! ولا كل الحكمة العربية دريتها، وأنى للحكمة أن تدرى؟

أخيراً، سئل العالم الزاهد ابن المبارك: «هل للعلماء علامة يعرفون بها؟» قال: «علامة؟ العالم من عمل بعلمه، واستقل كثيراً العمل من نفسه، ورغب في علم غيره. وقَبِلَ الحق من كل من أتاه به، وأخذ العلم حيث وجده. فهذه علامة العالم وصفته»(٧٢). ولا أقول ما قاله الهجويري عن كتابه **كشف المحجوب** ـ وقد عدّه غنية عن سواه من الكتب : «ومقصودي هو أن كل من يملكه لا يحتاج إلى كتب أخرى»، وإنما أقول، بالضد من ذلك على التمام والكمال: «بل مقصودي هو أن كل من يملكه يحتاج إلى كل الكتب الأخرى»؛ عنيت كتب التراث التي لطالما صارت هي نسية منسية. لا ولا أقول ما قاله التوحيدي عن كتابه **البصائر والذخائر**: «لكن هذا الكتاب قد جعلته خزانة لنفسي، ومرجعاً لدرسي»(٧٣)، وإنما أتمثل بقول الجاحظ: «إنما الأدب عقل غيرك تزيده في عقلك»(٧٤)، وبقوله: «ولم يُصن العلم بمثل بذله، ولم يُستَبق بمثل نشره»(٧٥)، أو قوله: «فلن يصان العلم بمثل بذله، ولن تستبقى النعمة فيه بمثل نشره»(٧٦). وقد ذكر ياقوت الحموي ـ في كتاب **معجم الأدباء** ـ أنه كانت للعلامة جعفر بن محمد الموصلي الشافعي في بلده دار علم قد جعل فيها خزانة كتب من كل العلوم، وقفاً على كل طالب للعلم، لا يمنع

---

(٧٢) محمد بن الحسين بن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة السُنّة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ٢، ص ١٥٠.

(٧٣) أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، ج ٧، ص ٢٦٩.

(٧٤) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، «رسالة المعاش والمعاد،» في: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ: الرسائل السياسية**، قدم لها وبوّبها علي بو ملحم، ط ٣ (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥)، ص ٦٨.

(٧٥) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، «رسالة الفتيا،» في: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ: الرسائل الأدبية**، قدم لها وبوّبها علي بو ملحم (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥)، ص ٢٤٩.

(٧٦) الجاحظ، **كتاب الحيوان**، ج ١، ص ٨٤.

أحداً من دخولها إذا جاءها غريب يطلب الأدب، وإن كان معسراً أعطاه ورَقاً ووِرقاً، تفتح في كل يوم، ويجلس فيها إذا عاد من ركبه . . . والحال أننا ما نجد في هذه الحكاية إلا كناية تناسب خزانة تراثنا العربي، ففيها حدائق من الحكم قلّ أن تجد لها نظيراً في ثقافات أخرى، ونحن الغرباء عنها بفعل عوادي الزمن على العرب نأتيها لتجود علينا. ولعل ما جادت به في هذا الكتاب الذي بين يدي القارئ إلا فيض من غيض وقبس من شعلة.

وإنما أرى رأيين: **أولهما**؛ أن الأصل في المعرفة المشاطرة، وأنا أريد أن يشاطرني القارئ قراءة هذه الحكم التي حوتها مطاوي هذا الكتاب. **وثانيها**؛ أنه يكفيني من هذا الكتاب أن يفلح في شيء واحد ـ تشويق القارئ إلى قراءة كتب التراث ومصالحته مع هذه الكتب التي كادت تصير مهجورة، اللهم إلا ما كان منها موافقاً لخدمة الأغراض السياسية لبعض حركات هذا العصر. وما أضيقها أفقاً، وأشدها اختزالاً! أما ما عداها من كتب أخرى، فلعل صرخة محمد عبده في بداية القرن التاسع عشر لا زالت صالحة لأن نتمثل بها، وذلك على الرغم من كل الجهود التي بذلت على مدار القرن الماضي ـ وما أنفسها! ـ فلقد رثى محمد عبده لمصير: «كتب التراث النفيسة المستودعة بخزائننا التي أصبحت اليوم أكلة للسوس، وفراشاً للتربة، لا نمد أيدينا لنستلبه منها، أو لنزعج السوس عن أكلها وإتلافها!! أنفس ما فيها فر من بين أيدينا، ورصعت به خزائن أمم أخرى أصبحت الآن تنعت باسم النور، ولو طلبناها لم نجدها»(٧٧).

وبعد، لست ممن تكفيه مخاطبة التراث بالقول: كفاني فخراً أن تكون لي إرثاً، وكفاني عزاً أن أكون لك وريثاً. فما الشأن في الوريث أن «يمدح» بما ورثه، وإنما الشأن فيه أن «يُثمر» ما ورثه. وإن أملي أن يكون هذا الجهد بعضاً من هذه الثمرات.

---

(٧٧) محمد عبده، «درس عام في العلم الإسلامي والتعليم،» (تونس، ١٩٠٣)، في: محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبدو**، جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٧٢] ـ ١٩٧٤)، ج ٣: **الإصلاح الفكري والتربوي والإلهامي**، ص ١٥١.

كتاب الإنسان

«يا سيد: بِمَ عرفت أنك إنسان؟»

سؤال الحكيم أبي الفتح كوشك إلى متكلم

«ذكّر نفسك أبداً أنك إنسان».

من أقوال حكماء اليونان التي نقلها العرب

«وأوسع من هذا الفضاء [فضاء الحديث عن «النفس البشرية»] حديث الإنسان؛ فإن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان».
«الإنسان صفو الجنس الذي هو الحيوان، والحيوان كدر النوع الذي هو الإنسان».

أبو حيان التوحيدي

«إني وجدت أمر الإنسان أمراً عجيباً».

يحيى بن معاذ

«لا شيء أحسن من الإنسان».

أحد أصحاب أبي حنيفة

«لم يخلق الله تعالى أفضل ولا أحسن ولا أجمل من الإنسان».

المسعودي

«[الإنسان] حقير في المنظر، خطير في المخبر».

النوشجاني

«قرأت في كتب العرب أن لا شيء أروع من الإنسان يمكن أن يُرى في الكون».

المفكر الإيطالي النهضوي بيك دو لاميراندول

«لكني من البشر، ممزوج بالخير والشر».

«واعلم أني بشري أزل إذا قلت، وأضل إذا ارتأيت، وأخطئ إذا توخيت، وأصيب إذا وفقت، وأحقق إذا ألهمت، وأنال إذ قربت، وأسعد إذا لوطفت، وأتخلص إذا رحمت، فإذا لُمتَ فليكن لوماً هوناً».

أبو حيان التوحيدي

«الإنسان محل النسيان».

حاجي خليفة

«كان ابن دقيق العيد يخاطب عامة الناس، السلطان فمن دونه، بقوله: «يا إنسان!»».

تاج الدين السبكي

«دق رجل على أبي نعيم الباب، فقال: «من ذا؟» قال: «أنا»، قال: «من أنا؟» قال: «رجل من ولد آدم». فخرج إليه أبو نعيم وقبّله وقال: «مرحباً وأهلاً، ما ظننت أنه بقي من هذا النسل أحد»».

الحافظ الذهبي

«وما خلق لله من عجيبة إلا ونقشها في صورة الآدمي، ولا أوجد أمراً غريباً إلا وسلكه فيها، ولا أبرز سراً إلا وجعل فيه مفتاح علمه؛ فهو نسخة مختصرة من العالم».

الصوفي ماجد الكردي

ما انفكت الثقافة العربية تنظر في أمر الإنسان «بما هو إنسان» أو «من حيث ما هو إنسان»، وما فتئت تعاود النظر فيه وتراجعه وتستأنفه. ولئن كان الجاحظ قد اعتبر أن: «الإنسان عن الإنسان أفهم، وطباعه بطباعه آنس»، وقال: «الناس عن الناس أفهم، وإليهم أسكن»، وذلك بحكم أن: «الشكل أفهم عن شكله، وأسكن إليه وأصب به»، وأن: «أكثر الناس عن الناس أفهم منهم عن الأشباح الماثلة والأجسام الجامدة والأجرام الساكنة»[1]؛ فإن

---

(١) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **كتاب الحيوان**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦)، ج ١، ص ٤٤ ـ ٤٥.

التوحيدي رأى، بالضد من ذلك على التمام والكمال، أن: «الإنسان قد أشكل عليه الإنسان»[٢]. وقد استشكل بذلك الفهم واستسأل المعنى. وقد أشكل الإنسان على الإنسان في أمور عدة، منها هذه: بِمَ كان الإنسان إنساناً؟ ما سيماه التي يُستعلم بها أمره ويُستعرف؟ وفي حال السلب، متى يسوغ أن نقول: إنه ما عاد هذا الإنسان إنساناً، وإنما صار حيواناً أو بهيمة؛ أي فقد إنسيته أو آدميته أو بشريته؟ وما «الإنسية» وما «الآدمية» وما «البشرية»؟

بهذه الاستشكالات وغيرها استشعر الحكيم العربي أن أمر ذاك الصنف من الكائنات الموسوم بوسم «الإنسان» أمر مُشْكَل عجب؛ أي أن من شأن أمر الإنسان أن يُشْكِل على الإنسان ويستبهم، وأن من شأن الحدود بينه وبين غيره أن تغيم وتضمحلّ وتنطمس.

وقد وضع حكماء العرب في شأن «الإنسان» كتابات عديدة، وما زالوا يفعلون حتى صارت تقليداً من تقاليد التأليف العربي:

منها التقليد الطبي؛ قصدنا به المؤلفات الطبية المتعلقة بأعضاء الإنسان وجوارحه التي بها يستدل على ماهيته - نظير **رسالة الأعضاء** لصاحبها ابن النفيس التي يحد فيها الإنسان بما شابهه وما فارقه، وفيها يعقد مقارنات طريفة بين الإنسان والنبات من جهة (في المشاركات والمباينات التي بين الإنسان والنبات)، وبين الإنسان والحيوان من جهة أخرى (في ذكر أشياء تشترك فيها الحيوانات). وقد ألف قسطا بن لوقا كتاباً أيضاً **في الفرق بين الحيوان الناطق والصامت**، كما ثنّاه بكتاب في الحيوان الناطق مفرداً به الإنسان عن الحيوان. ومنها المقالات الكثيرة حول «خلق الإنسان»، وذلك نظير مقالة إسحاق بن حنين وكتاب سعيد بن هبة الله - اللذين يحملان العنوان ذاته: **كتاب خلق الإنسان** - وكتاب أبي الخير الحسن بن سوار: **كتاب في الإنسان وتركيب أعضائه**، وكتاب أبي سهل المسيحي: **كتاب إظهار حكمة الله تعالى في خلق الإنسان**. وللطبيب الشامي شرف الدين بن الرحبي كتاب **في خلق الإنسان وهيئة أعضائه ومنفعتها**. وفي الجملة، هذا تقليد ورثه العرب عن اليونان. إذ يذكر كتاب السير والطبقات أن لأبقراط كتاب **طبيعة الإنسان**

---

(٢) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي وأبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **الهوامل والشوامل**، نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١)، ص ١٨٠.

بتفسير جالينوس وترجمة إسحق بن حنين[٣]. وقد فسر هذا الكتاب العديد من الأطباء العرب منهم الطبيب أبو الفرج يحيى بن سعيد.

ومنها؛ التقليد اللغوي الذي مثلته كتب كثيرة اتخذت من الأسامي اسم كتاب خلق الإنسان، وقد نيفت على الثلاثين مصنفاً؛ ضمنها ما كتبه أشهر أئمة اللغة العربية من أمثال أبي عمرو الشيباني وأبي عبيدة بن المثنى وقطرب والأصمعي وابن أبي ثابت وابن حبيب البغدادي وأبي حاتم السجستاني وابن السكيت وابن قتيبة وأبي محمد الأنباري وأبي علي القالي وابن فارس وغيرهم كثير . . .

ومنها؛ تقليد المؤلفات الكلامية المتعلقة بذات الإنسان وسيماه وصفاته وفعله، وذلك شأن كتاب المتكلم المعتزلي أبي هاشم الجبائي الموسوم باسم **كتاب الإنسان**، وكتاب المتكلم الشيعي أبي سهل النوبختي المعنون باسم كتاب الكلام في الإنسان، وكتاب متكلم الشيعة عبيد الله بن الأنباري **البيان عن حقيقة الإنسان**.

هذا فضلاً عن وضعهم الكتب الفلسفية في أمر «الإنسان» نظير الكتاب الذي نسب ابن النديم إلى الفيلسوف يعقوب بن إسحاق الكندي تأليفه: **كتاب مائية** [أي ماهية] **الإنسان**، وكتاب تلميذ الكندي أحمد بن الطيب السرخسي: **كتاب سيرة الإنسان**. . .

ومنها الكتب الصوفية التي وضعت في الإنسان. يكفي أن نلمع منها هنا إلى ما كتبه ابن عربي عن الإنسان شأن **كتاب الإنسان**، وكتاب **البيان في حقيقة الإنسان**، وكتاب **نسخة الأكوان في معرفة الإنسان**، وكتاب **مضاهاة الأكوان فيما يقابلها من الإنسان**، وكتاب **الإنسان الكلي في معرفة العالم العلوي والسفلي**، وكتاب **الميزان في حقيقة الإنسان**، وكتاب **المناظرة بين الإنسان والحيوان**[٤]، كما نشير إلى كتاب الصوفي عبد الكريم الجيلي: **الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر**.

---

(٣) انظر مثلاً: أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ص ٥٩.

(٤) وردت الإشارة إلى بعض هذه الكتب في فهرست ابن عربي ضمن كتاب: أحمد بن أحمد بن عبد الله الغبريني، **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**، حققه وعلق عليه عادل نويهض، ط ٢ (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩)، ص ١٦٣ ـ ١٧٣.

هذا ناهيك بالنتف والمتفرقات في ذكر أمر «الإنسان» التي يكاد لا يخلو منها كتاب فقهي أو صوفي أو فلسفي أو تاريخي.

هذا ولقد اصطنعت هذه الثقافة لنفسها مداخل لفهم أمر «الإنسان» واستعلامه وتخبره عديدة. والحال أن أول ما أشكل على حكماء العرب من شأن «الإنسان» اسمه: مما اشتق؟ ولِمَ هو سُمي «الإنسان» «إنساناً»؟ فكان أول هذه المداخل المدخل الاشتقاقي:

والواقع أن البحث دائر، في العربية، بين إمكانين، والنظار العرب، في حديث اشتقاق اسم «الإنسان»، بالقول المجمل على جهة التقريب، على مذهبين اثنين: أن يكون اسم «الإنسان» مشتقاً من «النسيان»، وذلك بحكم أن: «نوع الإنسان مجبول على النسيان»، وأن: «أول ناس أول الناس»، وأن «النسيان طبيعة الإنسان»، و«أي الناس من ليس بالناسي»؟ وأن يكون اسمه متولداً من «الأنس». فقد اختلف لغويو العرب في بيان أصل لفظ «الإنسان» أيما اختلاف.

وهكذا ذهب قوم منهم ـ أغلبهم من الكوفيين ـ إلى أن الإنسان سُمّي «إنساناً» لنسيانه، واحتجوا على ذلك بقول العرب في تصغير اسم «الإنسان» «أُنيسان» وفي الجمع «أُناسي». وقد روي أن «الإنسان» من «النسيان» عن ابن عباس. فقد نقل عنه أنه قال: «إنما سُمّي إنساناً، لأنه عُهد إليه فنسى». وقال الشاعر الطائي مؤكداً دلالة هذا الاشتقاق:

لا تَنْسيَنَّ تلك العهود وإنما سُمِّيت إنساناً لأنك ناسٍ

هؤلاء اللغويون في شق، والآخرون الذين اشتقوا اسم «الإنسان» من «الأُنس» في شق آخر. إذ ذهبت طائفة من حملة العلم باللغة إلى أن «الإنسان» سُمّي «إنساناً» ـ ومنه «الإنس» ـ لبدوّه وظهوره، ولأنس العين به، وذلك على خلاف «الجن» الذي «جُنَّ» عن الأبصار واختفى فما تبدّى. إذ قال صاحب قاموس المحيط: «وقيل: سُمّي الإنسان إنساناً لظهورهم وإدراك البصر إياهم». وذكر صاحب معجم **تاج العروس** عن محمد بن عرفة الواسطي ـ المعروف باسم نفطويه ـ أنه قال: «سُمّي الإنسيون إنساً لأنهم يُؤنسون؛ أي يُرَون، وسُمّي الجن جِنّاً لأنهم مجنونون عن رؤية الناس؛ أي موارون». والخبر نفسه ذكره صاحب مصنف تهذيب اللغة، وأضاف: «وقيل للإنس إنس لأنهم يؤنَسون، كما قيل للجن جن لأنهم لا يؤنسون؛ أي لا

يُبصَرون». وبالقول المجمل، ذهب البصريون إلى أن اشتقاق لفظ «الإنسان» إنما هو متأتّ من «الأُنس»؛ بمعنى الظهور إلى العيان، وأن قول العرب في التصغير «أنيسان» شاذّ، وأن قولهم في الجمع «أناسيّ» أصله «أُناسين» فأبدلت الياء من النون.

وقد علّق أبو العلاء المعري على هذين الرأيين بقوله: «والقول الأول أحسن»[٥]. وبالضد من ذلك، مال ابن قتيبة إلى المقابلة الاشتقاقية بين «الإنس» و«الجن»، على أساس أن الجن من «الاجتنان»، وهو «الاستتار»، وأنهم سُمّوا «جنّاً» لاستتارهم عن أبصار الإنس، أما الإنس فقد سُمّوا «إنساً» لظهورهم وإدراك البصر إياهم. وهو من قولك: آنست كذا؛ أي أبصرته[٦].

أما بعض أهل الصوفية فقد انفرد بمذهب تأويلي خاص؛ إذ ذهب إلى أن اشتقاق اسم «الإنسان» إنما تم بدءاً من لفظ «الأُنس»، لا بمعنى «الظهور للعيان» وإنما بمعنى «الاستئناس» و«الأنسة»، وأن «الألف» و«النون» اللتين أضيفتا لمبنى «الأنس» فأفادتاه معنى «الإنسان» إنما هما زيادة شأنها شأن الزيادة الطارئة على اسم «عمر» المفضية إلى اسم «عمران». قال الشعراني نقلاً عن ابن عربي: «وإنما سُمّي الإنسان إنساناً لأن به حصل الأنس لمراتب الكمال في الوجود. إذ لم يكن أحد يخلع عليه مراتب الوجود غير الإنسان، والألف والنون فيه زيادة مثل عمران»[٧]. ولربما لهذه المرتبة التي احتلها الإنسان في الحكمة الصوفية ـ وهي المنزلة المتأتية عن مرتبته الشأنية في الوجود ـ صار الإنسان، في الصوفية، يتنزل من الوجود المنزلة الأولى والأعلى، بل اعتبر ابن عربي أن الإنسان إنما هو الغاية من الوجود التي لا غاية بعدها، فقال مبرزاً هذه المكانة المتميزة: «الإنسان هو المقصود من الوجود»[٨]، وذكر ابن قضيب البان أمر منزلة «الإنسان»، فاعتبر أن الحق ـ

---

(٥) انظر: أبو العلاء أحمد بن عبد الله المعرّي، **رسالة الغفران**، تحقيق وشرح بنت الشاطئ [عائشة عبد الرحمن]، ط ٧ (بيروت: دار المعارف، ١٩٨١)، ص ٣٦٠ ـ ٣٦١.

(٦) انظر كتابه: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **تفسير غريب القرآن**، تحقيق السيد أحمد صقر (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٨)، ص ٢١ ـ ٢٢.

(٧) أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، **الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ص ١١١.

(٨) محي الدين بن عربي، **الإعلام بإشارات أهل الإلهام**، تحقيق عبد الرحيم مارديني (دمشق: دار المحبة؛ بيروت: دار آية، ٢٠٠٣)، ص ٨٤.

الله ـ إنما: «خلق جسد آدم، وجعله سيد العالم [وعلّة الوجود وخَلَفه]»[9].

هذا مذهب في «الإنسان» مقرر لدى بعض الصوفية، ويقرب منه ما ذهب إليه ابن مسكويه الفيلسوف من أن الشأن في «الإنسان» أنه: «آنس بالطبع، وليس بوحشي ولا نَفور، ومنه اشتق اسم الإنسان في اللغة العربية. وقد تبين ذلك في صناعة النحو، وليس كما قال الشاعر: سُمّيت إنساناً لأنك ناسي، فإن هذا الشاعر ظن أن الإنسان مشتق من النسيان، وهو غلط منه»[10].

هذا في ما تعلق باستشكال «مبنى» لفظ «الإنسان»، وهو الاستشكال الذي أفضى إلى ثلاث دلالات اشتقاقية افتراضية: «النسيان»، و«الأنس» بمعنى «البروز للعيان» أو «البدوّ»، و«الأنس» بما ضاد معنى «الوحشة». وعلى هذه الأفهام الثلاثة تأسست مدارك وأنظار عربية متباينة في الحكمة من وجود الإنسان. وهكذا، فإن من حققوا الإنسان بالنسيان ركزوا في حكمتهم التي خصوا بها الإنسان على معاني شأن «الميثاق» الذي جمع العبد بالرب، و«أمانة» إعمار الكون التي حملها الإنسان في عنقه، و«العهد» الذي تعهد به في استصلاح أمر العالم، و«الرحمة» بالمخلوقات أنّى كان شأنها صغيرة أم كبيرة جليلة أم مهينة، مذكرين الإنسان دوماً بما نسيه من استعهاد واستئمان واستيثاق واستيداع واسترعاء واستحفاظ واستصلاح واستعمار. . .وفي هذا السياق يدخل حديث ابن عربي عن الإنسان بوصفه «الخليفة»، وإيضاحه الأمر بقوله: «ولسنا نريد الإنسان بما هو إنسان حيوان فقط، بل بما هو إنسان وخليفة، وبالإنسانية والخلافة صحت له الصورة على الكمال. وما كل إنسان خليفة، فإن الإنسان الحيوان ليس بخليفة عندنا»[11].

وأولئك الذين تبدّى لهم جانب «الأنس» ـ بمعنى «البدوّ» أو «الظهور» أو «البروز إلى العيان» ـ مالوا إلى أن الكون من غير الإنسان كان مظلماً منطمس المعالم مستجهل المعارف، وأن من أناره وجلاه هو الإنسان بوصفه المنير

---

(9) عبد الله بن محمد بن قضيب البان، **المواقف الإلهية**، ورد في: عبد الرحمن بدوي، **الإنسان الكامل في الإسلام**، دراسات إسلامية؛ ١٣، ط ٢ (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٦)، ص ١٥٥.

(10) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق** (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠١)، ص ١٤٤.

(11) محي الدين بن عربي، **عقلة المستوفز**، تحقيق ليبرج (ليدن: [د. ن.]، ١٩١٩)، ص ٣٩.

المجلّي أو بوصفه منار الحقيقة الإلهية والمَجْلَى، وأن الإنسان بهذا زينة الكون.

والذين ذهبوا المذهب الصوفي نزعوا نحو معاني شأن «الأنس بالحق» ونقيضه «العزلة عن الخلق»، والكمال وضديده النقصان، والاستئناس برحمة الله مع السكون تحت مجاري الأقدار، وعكسه مجادلة الحق في أمر الخلق.

أما في ما تعلق بأمر استشكال «معنى» الإنسان، فإن ثمة من الأنظار الحكمية العربية ما يكاد لا يحصرها إحصاء أو يحيط بها عد:

وأول الأنظار العربية المتعارضة في أمر «الإنسان» التعارض الحاصل بين من تستوقفه «هشاشة» الإنسان الوقفة وتستمليه التأمل، فيلتمس له حينها العذر، وذاك الذي يريد أن يجعل من الإنسان ضرباً من «الإنسان المتعالي» أو «الإنسان الكامل» ـ الذي من شأنه أن يسمو على بشريته بوصفها طباعه الآدمية، فيحقق بذلك الكمال الذي لا نقصان معه والعلوّ الذي لا نزول فيه. وقد أشار الصوفي عبد القادر الجيلاني إلى الأصل في هذا التباين إشارة ذكية، فكان أن قال: «[اعلم أن] الخلق ثلاثة: ملك وشيطان وإنس. فالملك خير كلي، والشيطان شر كلي، والإنس مختلط ممتزج: خير وشر، فإذا غلب الخير لحق بالملك، وإذا غلب الشر لحق بالشياطين»(١٢). وقد عرض الزاهد أحمد بن أبي الحواس للأصل نفسه، لكن بوجه آخر في المماثلة مباين، فقال: «نجد في كتبنا أن بدن ابن آدم خلق من الأرض وروحه خلق من ملكوت السماء، فإذا أجاع بدنه وأعراه وأسهره نازع الروح إلى الموضع الذي خرج منه، وإذا أطعمه وسقاه ونومه وأراحه أخلد البدن إلى الموضع الذي خرج منه، فلم يكن شيء أحب إليه من الدنيا»(١٣).

فقد تحقق لنا هنا إذاً أن من المفكرين العرب من نظر إلى «الإنسان» نظرته إلى الكائن الذي من شأنه أن يسرع إليه الكسر، وأن يصعب فيه الجبر، وذلك بسبب من «هشاشة أصلية» فيه متمكنة منه؛ أي أن أمر «الإنسان» أن يأنس من نفسه ضعفاً. وما من سبيل إلى تخريب أوطان البشرية فيه. وليس ذلك ببدع، فإن غلبة الضعف على الإنسان بادية للعيان. ولهذا قال

---

(١٢) عبد القادر الجيلاني، **الفتح الرباني والفيض الرحماني** (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، [د. ت.])، ص ٢٦٩.

(١٣) أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ط ٥ (القاهرة: دار الريان للتراث؛ بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧)، مج ١٠، ص ٥.

الجاحظ: «وليس لنا أن نكون... من الجاهلين بما عليه طبائع البشر؛ فإن أقواهم ضعيف، وأنشطهم سؤوم؛ وإن كانت حالاتهم متفاوتة، فإن الضعف لهم شامل، وعليهم غالب»(١٤). وتحدث التوحيدي عما سمّاه «انتفاء العصمة من صفات الإنسان»، فقال: «وللإنسان من كل شيء حظ، ولكل شيء منه نصيب، ولو كان الإنسان مصبوباً في قالب واحد، ومسلولاً من طبيعة واحدة، لكان هذا [الكمال] يستمر بعض الاستمرار، ويتجوز فيه بعض التجوز، فأما وهو مؤلف من أخلاط، ومركب على طبائع، ومجموع من متضادات، فلا بد أن يميل إلى شيء، ويميل به شيء، ويرى مرة طافياً ومرة راسباً، ومرة راضياً ومرة غاضباً، ومرة هادئاً ومرة صاخباً، ومرة قانعاً ومرة ساخطاً، ومرة لاحقاً ومرة غالطاً، وأنه ما دام بين أشياء متعادية وأحوال مترامية، فلا بد أن يترجّح بالزيادة والنقص، والربح والوكس (...)»(١٥). فما اعتبر الإنسانَ هذا الناظرُ المتفهم «ملاكاً»، لا ولا اعتبره هو «بهيمة»، وإنما عدّه كائناً «بينياً» له من النقائص قدر ما له من الكمالات. وقد قال الواعظ ابن السماك في إحدى مواعظه: «والإنسان بشر، وبنيته متهافتة، وطينته منتثرة، وله عادة طالبة، وحاجة هاتكة، ونفس جموح، وعين طموح، وعقل طفيف، ورأي ضعيف، يهفو لأول ريح، ويستخيل لأول بارق»(١٦).

وأيد التوحيدي هذا القول بالقول: «قلّما يخلو الإنسان من صبوة أو صبابة أو حسرة على فائت، أو فكر في متمنى، أو خوف من قطيعة، أو رجاء لمنتظر، أو حزن على حال، [وهذه أحوال معروفة] فالناس كلهم على جديلة واحدة في هذا الحال [معهودة]»(١٧).

وبعد، فإنه ما كان من المعروف في أغلب البشر أن يخرجوا من طبائع

---

(١٤) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، «رسالة الفتيا،» في: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ: الرسائل الأدبية**، قدم لها وبوبها علي بو ملحم (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥)، ص ٢٥٢.

(١٥) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، تحقيق وداد القاضي، ٩ ج في ٥ مج (بيروت: دار صادر، ١٩٨٨)، ج ٧، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢.

(١٦) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **كتاب الإمتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى**، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين (بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، [١٩٥٣])، ج ١، ص ١٤.

(١٧) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي: المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٩، و**الرسالة البغدادية**، تحقيق عبود الشالجي (كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، ١٩٩٧)، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

الإنس إلى طباع الملائكة! وذلك على اعتبار ما قاله الصوفي علي بن وفا السكندري: «من التفت إلى بشريته بالكلية حُجب عن الحقائق الربانية، وسُلبت عنه الحقيقة الإنسانية»[١٨]. وقد عبّر ابن سيده، في مقدمة كتابه المخصص، عن هذا الأمر بقوله: «نحن كلنا أشخاص يجمعنا نوع واحد لم يؤت من إدراك الأمور كبير قوة ولا جسيم منّة، فهو يخطئ أحياناً ويصيب أحياناً، وأخطاؤه أكثر من إصابته، وظنه أغلب من يقينه، وعلمه أنقص من جهله».

وذكر التوحيدي في بيانه عن آراء ابن يعيش في شأن «الإنسان» أن عمر هذا النوع الموسوم باسم «الإنسان» قصير، وعِلم العالَم كثير، وسره مغمور (...) وأن الإنسان الباحث عن سر هذا العالم وعما يحتويه لمن شأنه أن يوقفه نظره في ذاته على هشاشته وسرعة انكساره، فيجد نفسه «ذا قوى متقاصرة، وموانع معترضة، ودواع ضعيفة»، وأنه ـ من ثمة وتأسيساً على هذه الهشاشة الأصلية ـ موصوف بالضعف أبداً منسوب إليه[١٩]. ولخص الصوفي الحكيم الترمذي المسألة في ما يلي: «سئل عن الخلق [الإنسان]؟ فقال: ضعف ظاهر، ودعوى عريضة»[٢٠]. وبالجملة، في الإنسان من آثار الهشاشة المتأصلة كثير. إنما هو بشر يجري عليه السهو والنسيان، وما يعرى من مثل هذا إنسان.

ومن مياسم «الهشاشة» هذه ما سمّاه بعض مفكري العرب: «المعايب الآدمية» من دم وثفال وقيح وغيره[٢١]. ومنها ما سمّاه مفكر آخر «فلتات الجوارح»: انطلاق لفظ، تسريح لحظ، جلسة غير لائقة، رقدة في غير حينها[٢٢]... فإن الإنسان غير معفى من ذلك، بل هو مبتلى. هذا فضلاً عما

---

(١٨) عبد الرؤوف محمد بن علي المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، تحقيق محمد أديب الجادر، ٣ ج في ٤ (بيروت: دار صادر، ١٩٩٩)، ج ٣، ص ٢١١.

(١٩) أبو حيان التوحيدي، **كتاب الإمتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى**، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٢٠) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، ١٨ مج (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦ ـ ١٩٩٧)، مج ١٠، ص ١٥.

(٢١) علي بن الجوزي، **ذم الهوى** (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٩٨)، ص ٤٨٩.

(٢٢) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **الإشارات الإلهية**، تحقيق وداد القاضي، ط ٢ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٢)، ص ٦٤.

يعتريه من أحوال سالبة؛ شأن «النسيان» الذي يعتوره و«الغفلة» التي تعتريه و«الملل» الذي يصيبه ـ والمعيب الأول هو المعيب الذي عبّر عنه الصوفي ابن عربي أحسن تعبير بقوله: «والإنسان صاحب غفلات»(٢٣)، ومهر عليه ابن الجوزي في كتاب المنتظم بقوله: «الآدمي لا يخلو من الغلط». والمعيب الثاني هو الذي قال فيه ابن الخطيب: «الغفلة من صفات الإنسان»(٢٤). والمعيب الثالث هو الذي ترجم عنه سعيد بن إياس الجريري حين قال: «ابن آدم إلى الملالة أقرب»(٢٥)، ووافقه جلال الدين السيوطي فأنشأ يقول: «والإنسان سؤوم ملول»(٢٦). وقد عبر الراغب الأصفهاني عن الضعف الإنسي تعبيراً لطيفاً حين عدّ الإنسان في هذه الدنيا: «صريع جوعة، وأسير شبعة، تنتنه العرقة، وتؤلمه البقّة، وتقتله الشرْقة»(٢٧). هذا ولقد لاحظ الخطيب والحكيم العربي أكثم الصيفي أنه عادة ما يكون لدى الإنسان الهوى يقظاناً والعقل راقداً، والشهوات مطلقة والحزم معقولاً، والنفس مهملة والرؤية مقيدة. . .وما زال مفكرو العرب يعتبرون بهشاشة الإنسان وتناهيه وتفانيه حتى قال الشاعر الأندلسي يحيى بن الغزال:

إذا أخبرت عن رجل بريء ... من الآفات ظاهره صحيح

فسلهم عنه هل هو آدمي ... فإن قالوا نعم فالقول ريح

ولكن بعضنا أهل استتار ... وعند الله أجمعنا جريح

ومن إنعام خالقنا علينا ... بأن ذنوبنا ليست تفوح

فلو فاحت لأصبحنا هروبا ... فرادى بالفلا ما نستريح

وضاق بكل منتحل صلاحا ... لنتن ذنوبه البلد الفسيح

---

(٢٣) محي الدين بن عربي، **الوصايا** (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨)، ص ٦٥.

(٢٤) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، حققه إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ٦، ص ٩٤.

(٢٥) الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، مج ٦، ص ٢٠٠.

(٢٦) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢ (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩)، مج ١، ص ١٣.

(٢٧) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين: الإنسان (وجوداً وقيمة، وغاية)**، تقديم وتحقيق عبد المجيد النجار (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨)، ص ٢٠٤.

إلا أن أغلب المتصوفة أصّلوا نظرهم في شأن «الإنسان» على أصل عبّر عنه العارف عبد القادر الجيلاني خير تعبير بقوله المجمل: «البنية قفص». وذلك بمعنى أن انحسار الإنسان في جسميته ـ وهو وجه من وجوه بشريته ـ حد له وحصر. وهذا حدّ رأى المتصوفة أنه قابل لأن يخترق الاختراق كله، فينفذ الإنسان من شرنقة بشريته المحايثة إلى الاتحاد بالشأن المتعالي والأمر غير المتناهي. وقد عبّروا عن هذا الحد بأسامي عدة، هذه أنظار منها: «أنانية البشرية»، و«ظلمات الرسوم البشرية»، و«معايب الرسوم الإنسانية»، و«معالم الإنسانية»، و«حظ البشرية الحيوانية». . .ولذلك دعوا إلى «التطهر» و«العلو» و«السمو» عن الشرط البشري القاهر. فحدد ابن خفيف الصوفي التصوف بكونه: «تصفية القلب عن موافقة البشرية، ومفارقة أخلاق الطبيعة، وإخماد صفات البشرية»[٢٨]. وقد رد أحد جلساء التوحيدي على من يدّعي على الإنسان مثل هذا الادعاء بسؤال استنكاري: «كأنك تريد أن تعري البشر من البشرية. وهذا ما لا يكون، ولا يجوز أن يكون؟!» واحتج التوحيدي نفسه برأي أبي حامد القاضي الذي يقول فيه رِداً على دعوى الصوفية: «الزهد في الدنيا لا يصح، لأن الإنسان خلق منها وعَمَرها وسكن فيها، فلا سبيل إلى انسلاخه منها على ما يرى جفاة الصوفية وما يقولون، فإنهم يرون الجلالة له حجاباً وحاجزاً، ويجعلونها مانعة من إصابة الزهد وسلوك محجته وإقامة مناره»، وأضاف أبو حيان ناقلاً عن القاضي: «وزعم أن الزهد إنما أريد به القيام بالأمر على قدر الطاقة، وكنه القوة، مع التقلب بين الرجاء والخوف، وإصلاح القلب بحسن النية في الخير، وبذل المجهود من الموجود، لمن يحسن معه الجود»[٢٩]. ورد الصوفي المغربي ابن عجيبة ـ ابن عربي المغربي ـ على هذا الرد مميزاً بين «البشرية» و«الإنسانية»، فقال: «الإنسان شيء زائد عن البشرية»، وقد ذهب بذلك إلى أنه لئن كانت سمة «البشرية» تتحقق للإنسان بغلبة طبعه البشري على روحانيته، وحسه على معناه، وظلمته الطينية على نورانيته الربانية، فإن سمة «إنسانيته» الحقة لا تتحقق له التحقق إلا بغلبة أضداد هذه الغلبات والأغيار.

---

(٢٨) تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ١٠ مج (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٤ ـ ١٩٧٦)، ج ٣، ص ١٥٧.

(٢٩) أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، ج ١، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

وبهذا يتبين أنه لئن دعا التوحيدي وأمثاله الإنسان إلى «تربية بشريته»، فقد دعا ابن عجيبة وصحبه إلى «إماتة بشريته» أو «محو بشريته»: لقد حُصر الآدميون في قوالب بشرية، وعليهم كسر هذه القوالب. وحتى إن وافق الصوفي الجنيد المعتذرين بهشاشة النوع البشري الناجمة عن تناهيه وتفانيه، فإنه قال: «الإنسان لا يُعاب بما في طبعه، إنما يُعاب إذا فعل ما في طبعه»[٣٠]. وقد نسي بهذا أنه إنما يكاد يشرع لإنسان إشكالي الوجود مستحيل الحياة. إذ من رام إنساناً بلا بشرية، فمستحيلاً رام. والتبرؤ من نصيب الآدمية أمر لا يمكن. ولا يجوز أبداً فناء الأجزاء الطينية في الإنسان فناء، وأن تحترق أوصاف البشرية بالكلية.

ولئن رام بعض المتصوفة «فناء البشرية» فإنهم وجدوا من تصدى لهم من الصوفية أنفسهم. إذ عرض أبو نصر السراج الطوسي - في كتاب **اللمع** - إلى هذه المسألة، فقال: «أما القوم الذين غلطوا في فناء البشرية: سمعوا كلام المتحققين في الفناء، فظنوا أنه فناء البشرية، فوقعوا في الوسوسة: فمنهم من ترك الطعام والشراب، وتوهّم أن البشرية هي القالب، والجثة إذا ضعفت زالت بشريتها، فيجوز أن يكون موصوفاً بأوصاف الإلهية.

ولم تحسن هذه الفرقة الجاهلة الضالة أن تفرق بين البشرية وأخلاق البشرية، لأن البشرية لا تزول عن البشر، كما إن لون السواد لا يزول عن الأسود، ولا لون البياض عن الأبيض، وأخلاق البشرية تبدل وتغير بما يرد عليها من سلطان أنوار الحقائق، وصفات البشرية ليست هي عين البشرية»[٣١]. ولهذا قال عبد الوهاب الشعراني: «إن الجزء البشري يرقّ ولا ينقطع»[٣٢].

وبالجملة، لئن حق أن جميع مفكري العرب، بلا استثناء، دعوا الإنسان إلى تحقيق ضرب من «العلو» و«السموّ» و«الكمال» عن شرطه البشري المحايث لطبيعته الملازم لها، فقد اختلفوا في مقدار ذاك «العلو» وهذا «السموّ»: أيكون علواً وسموّاً في حدود الممكن؟ أم يكون علواً وسموّاً إلى

---

(٣٠) الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، مج ١٠، ص ٢٦٩.

(٣١) أبو النصر عبد الله بن علي السراج، **اللمع**، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٢)، ص ٥٤٣.

(٣٢) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ٣، ص ٣٩٨.

حد المستحيل؟ كما أنهم اختلفوا في ما إذا كانت سيما «البشرية» شرطاً للفكر لا يرتفع، أم أنها، بالضد من ذلك، لا حصول لأنوار العرفان للإنسان إلا بالترفع عن السمة البشرية؛ أي باستقبال العرفان في غير محل «البشرية» ومجلاها من الإنسان؟ أكثر من هذا، لا يظنن أن مواقف المتصوفة من أمر الإنسان واحدة، وإنما هي شاهدة على الاختلاف. ولعل خير مثال يمكن أن نتمثل به في هذا المقام المواجهة التي تمت بين الشيخ الشاذلي والشيخ علي؛ إذ قال الشاذلي في شأن الخَلق: «أراهم كالهباء في الهواء، إن أنت فتشتهم لم تجدهم بشيء». وعلق عليه الشيخ علي: «بل إن فتشتهم وجدتهم شيئاً، وذلك الشيء ليس كمثله شيء»؛ يعني وجدتهم مظاهر من مظاهر الحق(٣٣). فما أبعد الشقة بين من ينظر إلى الإنسان بوصفه لا شيء، ومن يراه كل شيء والشيء كله! فليعتبر الفارق.

وثاني الأنظار العربية المتخالفة في أمر الإنسان إشكال أمر «الإنسان» على الإنسان في مسألة: بِمَ يكون «الإنسان» «إنساناً»؟ وبِمَ يتميز عن الحيوان؟ والحال أنهم وجدوا أنه لكي يقوم ثمة تمايز بين الإنسان والبهيمة لا بد من أن تكون هناك «فاضلة» بها يفضل، غير أنهم تباينوا في تعيين هذه «الفاضلة».

ثمة، بداية، التحديد الكلاسيكي للإنسان الموروث عن بني يونان: شأن الإنسان أنه كائن حي ناطق عاقل مائت. هذا أبو الحسن العامري نقل عنه أنه قال: «يقال: ما الإنسان؟ الجواب: هو حي ناطق مائت. فالحي دلالة على الحس والحركة، والناطق دلالة على العقل والروية، والمائت دلالة على السيلان والاستحالة»(٣٤). وهذا أبو سليمان السجستاني لما نقل إليه التوحيدي سؤال الوزير ابن سعدان: «وما الإنسان؟ وما حدّه؟» أجاب: «وأما قوله: وما الإنسان، فالإنسان هو الشيء المنظوم بتدبير الطبيعة للمادة المخصوصة بالصور البشرية، المؤيد بنور العقل من قبل الإله. وهذا وصف يأتي على القول الشائع عن الأولين: إنه حي ناطق مائت؛ أي حي من قبل الحس والحركة، ناطق من قبل الفكر والتمييز، مائت من قبل السيلان والاستحالة. فمن حيث هو حي شريك الحيوان الذي هو جنسه، ومن حيث هو مائت هو شريك ما يتبدل

---

(٣٣) أحمد بن محمد بن عجيبة الفاسي، **إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء السكندري** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص ١٦٦.

(٣٤) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، تحقيق وشرح حسن السندوبي ([القاهرة]: مكتبة الثقافة الدينية، [د. ت.])، ص ٣١٦.

ويتحلل، ومن حيث هو ناطق هو إنسان عاقل حصيف (. . .)»[٣٥].

وقد تعرف حكماء العرب إلى بعض آراء حكماء اليونان في «الإنسان». وكانت دائرة بين التقديس والتدنيس. إذ أورد ابن هندو، مثلاً، الرأيين معاً. من جهة أولى: «قالوا لفندارس: ما الإنسان؟ قال: عطب العالم»[٣٦]، ومن جهة أخرى: «سئل سيافندس عن الإنسان، فكتب: متفقد العالم، ملعبة البخت، مطلوب السنين، أمنية الأرض»[٣٧].

بيد أن من مفكري العرب من وقف، الوقوف أطوله وأخصه وأوثقه، على صفة «الناطقية» معبراً عنها بوسم «البيان». وما كان في ذلك من سر لأن العرب اعتبروا أنفسهم أبداً «أمراء البيان»، فقاسوا أمر «الإنسان» على بيان إنسانهم وإنسان بيانهم. وكم تمثل القدماء من مرة بقول خالد بن صفوان: «ما الإنسان لولا اللسان إلا صورة ممثلة أو بهيمة مهملة [وفي روايات أخرى: بهيمة مرسلة أو ضالة]». وأوصى الحسن بن سهل بنيه فقال: «يا بَني تعلموا النطق، فإن فضل الإنسان عن سائر البهائم به، وكلما كنتم بالنطق أحذق كنتم بالإنسانية أحق»[٣٨]. وأيد ذو النون المصري هذا القول بأن عطف عليه بفضل القول: «إن الله تعالى أنطق اللسان بالبيان وافتتحه بالكلام وجعل القلوب أوعية العلم، ولولا ذلك كان الإنسان إلا بمنزلة البهيمة يومئ بالرأس ويشير باليد»[٣٩]. وذهب صاحب كتاب **العمدة في محاسن الشعر وآدابه** إلى القول: «إن صورة الإنسان فضلة عن القلب واللسان، وإن استحقاقه للفضل إنما هو من جهة النطق والعقل»، وقال في مكان آخر: «قال أصحاب المنطق: حد الإنسان: الحي الناطق، فمن كان في المنطق أعلى رتبة كان بالإنسانية

---

(٣٥) أبو حيان التوحيدي، **كتاب الإمتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى**، ج ٣، ص ١١٢ ـ ١١٣.

(٣٦) أبو الفرج علي بن حسن بن هندو، «الكلم الروحانية في الحكم اليونانية،» في: سحبان خليفات، **ابن هندو: سيرته، آراؤه الفلسفية، مؤلفاته**، منشورات الجامعة الأردنية، عمادة البحث العلمي؛ ٢/٩٦، ٢ ج (عمان: الجامعة الأردنية، كلية الآداب، ١٩٩٥)، ص ٤٣٧.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤٤٤.

(٣٨) أورد الوصية في: شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، ٨ مج (بيروت: دار الثقافة، [د. ت.])، ج ٢، ص ١٢١.

(٣٩) أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، **الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار** (القاهرة: دار الفكر، [د. ت.])، ج ١، ص ٧١.

أولى»[٤٠]. وما زالوا يحدون «الإنسان» ـ بله «الإنسانية» ـ بسمة «البيان»، حتى قال بعضهم: «كلما كنت بالكلام أحذق، كنت بالإنسانية أحق»[٤١].

ولا مراء أن أكبر من بحث في سمة «البيان» هذه المخصوصة بالإنسان الموقوفة عليه هو الجاحظ. فعنده أن الكائنات تنقسم، في التقليد التداولي العربي، أول ما تنقسم، إلى «صامت» و«ناطق». فأما «الصامت» ـ وإن ما كان، على التدقيق، اقتدر في البدء على النطق حتى يقال عنه: إنه «صمت» في ما بعد، ويوسم بوسم «الصامت» ـ فلفظ يطلق على «الجامد»، أو قل: إنه لفظ يطلق: «على كل شيء سوى الحيوان»، حتى وإن كان هذا «الشيء»: «لا يصنع صمتاً قط ولا يجوز عليه خلافه»؛ أي لم يقتدر، بداية، على الكلام، حتى يقتدر على الصمت بعد ذلك، فيقال: إنه اختار الصمت. وأما «الناطق»، فنعت يطلق على «الحي» الذي يصدر أصواتاً، كائنة ما كانت، إذ يعم هذا الوصف ليشمل حتى: «ما لم يتكلم قط». وبهذا يبادر العرب: «فيحملون ما يرغو [صوت الإبل]، ويثغو [الشياه]، وينهق، ويصهل، ويشحج [البغال]، ويخور، ويبغم [الظباء]، ويعوي، وينبح [الكلاب والذئاب]، ويزقو [الديكة]، ويضغو [السنانير]، ويهدر [الفحول]، ويصفر [النسور]، ويصوصي [الجراء]، ويقوقي [الدجاج]، وينعب [الغربان والبوم]، ويزأر، وينزب [ذكور الظباء]، ويكشّ [الأفاعي]، ويعج أو [يفحّ للأفاعي]، على نطق الإنسان إذا جمع بعضه على بعض»[٤٢]. غير أن هذه الحيوانات وإن سُمّيت على سبيل التجوز والتسمح في العبارة والتوسع «ناطقة»، وما هي ناطقة بالحقيقة، فإنها لا تسمى «فصيحة»، وإنما يقال عنها «عجماء».

إذن يلحق بالتقسيم الأول تقسيم ثانٍ للكائنات إلى «أعجم» و«فصيح»: «والفصيح هو الإنسان، والأعجم كل ذي صوت لا يفهم إرادته إلا ما كان من جنسه»[٤٣]. فقد تحصل بهذا أن الحيوان «يعجم» فلا يبين عن أصواته إلا حيوان من جنسه، وذلك حتى وإن كنا: «نفهم عن الفرس والحمار والكلب

---

(٤٠) أبو علي الحسن بن علي بن رشيق، **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، حققه وفصله وعلق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، [د. ت.])، ج ١٨.

(٤١) أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، ج ٤، ص ١١٨.

(٤٢) الجاحظ، **كتاب الحيوان**، ج ١، ص ٣١.

(٤٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢.

والسنور والبعير كثيراً من إرادته وحوائجه وقصوده»، غير أن هذا الفهم يقارن بفهمنا عن الصبي: «كما نفهم إرادة الصبي في مهده ونعلم ـ وهو من جليل العلم ـ أن بكاءه يدل على خلاف ما يدل عليه ضحكه، [فكذلك نفهم أن] حمحمة الفرس عند رؤية المخلاة، على خلاف ما يدل عليه حمحمته عند رؤية الحِجْر، ودعاء الهرة الهر خلاف دعائها لولدها». أما الإنسان فيبين عنه الإنسان ـ بتوسل الترجمة ـ مهما كانت لغته: «والإنسان فصيح، وإن عبّر عن نفسه بالفارسية أو بالهندية أو بالرومية»، وليست الفصاحة مقصورة على قوم دون قوم: العرب دون العجم: «وليس العربي أسوأ فهماً لطمطمة الرومي من الرومي لبيان لسان العربي. فكل إنسان من هذا الوجه يقال له فصيح»(٤٤).

فقد تحقق أن الإنسان وحده المُبِين، وأن الحيوان أعجم. ومعنى «البيان»، عند الجاحظ، هو: «الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي»، أو أبسط المعنى وقل: «البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائناً ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل؛ لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام؛ فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع»(٤٥).

إذاً ما كان «البيان» هنا مقصوراً على الكلام وحده، وإنما يتجاوز الكلام إلى كل ما به يقع إفهام وفهم؛ أي تفاهم. فإن نحن عرضنا ما به يتم التفاهم بين البشر، وجدناه لا يخلو من أحد طرق أربعة: إما أن يبين الإنسان عن مراده باللفظ ـ وذاك هو الكلام. أو يبين بالخط ـ وتلك هي الكتابة. أو يبين بالعقد ـ وهو أن يحسب بأصابع اليدين. أو يبين بالإشارة ـ إما بإعمال اليد أو الرأس أو العين أو الحاجب. وهذه الأصناف لا توجد، حقيقة، إلا لدى الإنسان. أو يبين بحاله التي وجد عليها، والتي تحمل دلالتها في ذاتها ـ وهذا هو القسم الإضافي من أقسام البيان الذي يسميه الجاحظ «النصبة» باعتبارها «الحال الدالة». وقد فصل القول فيها الجاحظ، في كتاب **البيان والتبيين**، فقال: «وأما النصبة فهي الحال الناطقة بغير اللفظ، والمشيرة بغير اليد. وذلك

---

(٤٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢.

(٤٥) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام هارون، ط ٤ (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، مج ١، ج ١، ص ٧٥ ـ ٧٦.

ظاهر في خلق السماوات والأرض، وفي كل صامت وناطق، وجامد ونام، ومقيم وظاعن، وزائد وناقص. فالدلالة التي في الموات الجامد، كالدلالة التي في الحيوان الناطق. فالصامت ناطق من جهة الدلالة، والعجماء معربة من جهة البرهان. ولذلك قال الأول: «سل الأرض فقل: من شق أنهارك، وغرس أشجارك، وجنى ثمارك؟ فإن لم تجبك حواراً، أجابتك اعتباراً» (. . .) ومتى دل الشيء على معنى فقد أخبر عنه وإن كان صامتاً، وأشار إليه وإن كان ساكتاً»[٤٦].

واضح أن هذا البيان لا يؤدي إلى إقصاء الكائنات الأخرى عن أن تشارك في البيان. أليست تبين بذاتها عن أمر ما؟ أليس حالها دالاً؟ أليس لها دلالة النّصبة؟ الحق أن سمة «البيان» هذه توحي بتقسيم ثالث للكائنات: ثمة من الكائنات ما يبين بذاته؛ أي «يدل» بذاته. فذاته بيان؛ مثل أن تدل عظمة المخلوقات، حتى وإن هي كانت صامتة أو عجماء، على عظمة الخالق. وثمة من الكائنات ما يبين بذاته وبواسطة إما اللفظ أو الخط أو العقد أو الإشارة ـ هو ذا النوع البشري، وهذه ميزته. والبيان على الطريقة الأولى قسم خامس من أقسام البيان يسمى بيان النُّصبة. ذلك أن: «الأجسام الخرس الصامتة، ناطقة من جهة الدلالة، معربة من جهة صحة الشهادة، على أن الذي فيها من التدبير والحكمة، مخبر لمن استخبره، وناطق لمن استنطقه، كما خبر الهزال وكسوف اللون عن سوء الحال، وكما ينطق السمن وحسن النظرة عن حسن الحال (. . .) فموضوع الجسم ونصبته دال على ما فيه وداعية إليه ومنبهة عليه. فالجماد الأبكم الأخرس من هذا الوجه قد شارك في البيان الإنسان الحي الناطق»[٤٧].

وإذا ما نحن تأملنا العالم بما فيه، وجدنا أنه حكمة. وهذه الحكمة على ضربين: ثمة كائنات جعلت حكمة، ولكنها لا تعقل الحكمة ولا عاقبة الحكمة، فهي دليل على الحكمة وليست تستدل عليها، دليل بلا استدلال ـ هي ذي الكائنات غير العاقلة، من جماد أبكم أخرس وحيوان أعجم. وثمة كائنات جعلت حكمة وهي تعقل الحكمة وعاقبة الحكمة، فهي دليل على الحكمة وتستدل عليها؛ أي دليل واستدلال ـ هي ذي حالة الكائنات العاقلة

---

(٤٦) المصدر نفسه، مج ١، ج ١، ص ٨١ ـ ٨٢.

(٤٧) الجاحظ، **كتاب الحيوان**، ج ١، ص ٣٤ ـ ٣٥.

التي هي الإنسان. إذن يستوي الكائن العاقل وغير العاقل في جهة الدلالة على أنه حكمة، كلاهما دليل، ويختلفان من جهة أن الكائن غير العاقل ـ الجماد والحيوان ـ «دليل لا يَستَدِل»؛ أي كائن يبين بذاته عن الحكمة من خلقه، ولكنه لا يدرك في ذاته هذه الحكمة، لأنه حرم التمييز والبيان بالواسطة، أما الكائن العاقل ـ الذي هو الإنسان ـ فإنه «دليل يَستَدِل»؛ أي كائن يبين بذاته عن الحكمة من خلقه، كما يستبين من ذاته ومن غيره عن الحكمة من خلق العالم على وجه الإجمال. فقد تحصل أن «كل مستدِل دليل، وليس كل دليل مستدلاً، فشارك كل حيوان، سوى الإنسان، جميع الجماد في الدلالة، وفي عدم الاستدلال، واجتمع للإنسان أن كان دليلاً مستدِلاً»[٤٨]. وهذا «الاستدلال» هو الذي يسمى، على الحصر، «بياناً». وبه كان الإنسان الكائن المبين الوحيد. والحال أن الكلام عن «الدلالة» و«الدليل» و«الاستدلال» يحيلنا على سمة «العاقلية».

ومن حكماء العرب من ركز على سمة «العاقلية». وقد أوردوا لهذه المناسبة قول الخطيب والحكيم العربي يحيى بن أكثم: «إنما فضل الإنسان على غيره بالعقل، ولولا ذاك لكانت الناس والبهائم سواء». كما أوردوا قول أبي الحسن العامري: «شاهد البهيمي [الحيوان] الحس، وشاهد المنطقي [الإنسان] العقل»، و«حيث لا عفة ولا عقل، فهناك البهيمية المحضة»[٤٩]، وقول الحارث المحاسبي: «لكل شيء جوهر، وجوهر الإنسان العقل، وجوهر العقل التوفيق»[٥٠]. ومدائح العقل في متون الحكمة العربية القديمة أكثر من أن تحصى أو تعدّ.

وعن هذا التعريف تفرع التحديد «الآخر» الذي لا يجعل من الإنسان الحي الناطق العاقل وحسب، وإنما يجعل منه الحي الناطق العاقل المائت. ولهذا عادة ما تردد في كتب التراث منسوباً إلى حكماء عدة وبتعابير متباينة القول الفصل: «لا يستكمل الإنسان حد الإنسانية إلا بالموت». بهذا عد بعض حكماء العرب أن الإنسان إنسان بالموت؛ أي بسمة «التناهي».

---

(٤٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٣.

(٤٩) أبو سليمان محمد بن الطاهر السجستاني، **صوان الحكمة وثلاث رسائل**، حققه وقدم له عبد الرحمن البدوي (طهران: انتشارات بنياده فرهنك إيران، ١٩٧٤)، ص ٣٠٩.

(٥٠) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد، أو مدينة السلام منذ تأسيسها حتى سنة ٤٦٣ هـ**، ١٤ ج في ١٥ (بيروت: دار الكتب العلمية، [١٩٨؟])، مج ٨، ص ٢١٣.

على أن أغلب هؤلاء الحكماء حاولوا استشكال أمر «الإنسان» استشكالاً، وذلك بتجاوز التعريف الأرسطي الكلاسيكي واستبداله بتعريف يكون من حكمتهم. هذا الحكيم النوشجاني ـ الذي لطالما نقل آراءه أبو حيان التوحيدي ـ عندما سُئِل: «ما الإنسان؟» أجاب: «شخص بالطينة، ذات بالروح، إله بالعقل، كل بالوحدة واحد بالكثرة، فانٍ بالحس باقٍ بالنفس، ميت بالانتقال حي بالاستكمال، ناقص بالحاجة تام بالطلب، حقير في المنظر خطير في المخبر، لب العالم. فيه من كل شيء شيء، وله بكل شيء تعلق، صحيح بالنسب إلى من نقله من العدم، قوي النسب لمن يستفيد عن أمم. أخبار الإنسان كثيرة، وأسراره عجيبة، من عرفه فقد عرف سلالة العالم ومصاصته، وقد حوى جوهره شبهاً من كل ما يعرف ويرى، فهو مثال لكل غائب، وبيان لكل شاهد، هيوب عجيب الشأن، شريف البرهان، غريب الخبر والعيان»(٥١). فانظر كيف جعل العرب من أمر «الإنسان» موضوعاً لحكمتهم، وكيف أسسوا بذلك لنزعة إنسية جنينية في الثقافة العربية الإسلامية تعددت مصادر تأثرها وتأثيرها.

ولقد تميز الصوفي ابن عربي بفهم خاص لِكُنْهِ «الإنسان» و«الإنسانية» عبّر عنه بمفهوم «المفتاح». إذ الكون، عنده، موصد ومفتاحه، في عرفه، هو الإنسان. فالإنسان هو مفتاح الكون. وهو مجلى الكينونة. قال الرجل: «الإنسان مفتاح كون الوجود»(٥٢)؛ وذلك بمعنى أنه «المعنى»؛ أي أنه المقصود بالوجود. فهو الغاية المقصودة من وجود العالم، الذي عليه مداره، وهو «مختصر الكون» و«نسخته»: هو المختصر الوجيز، والعلم المطول البسيط. وبالجملة، هو غاية العالم وتاجه ومختصره. إنما الإنسان «مبنى» دالّ على «معنى». وذلك بسبب كونه هو: «الأول بالقصد، الآخر بالإيجاد»(٥٣)؛ أي أنه أول ما قصد الله خَلْقَه وآخر ما أوجده بعد أن هو أوجد الكون بأكمله وسخّره له. أكثر من هذا، ذهب ابن عربي إلى حد اعتبار أن الإنسان هو: «روح العالم»، فلو أنه فارق العالم مات العالم: «لو فارق العالمَ هذا الإنسان

---

(٥١) أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، ص ٣٧٤.

(٥٢) محي الدين بن عربي، **كتاب التراجم**، تحقيق عبد الرحيم مارديني (دمشق: دار المحبة؛ بيروت: دار آية، ٢٠٠٣)، ص ٦٥.

(٥٣) محي الدين بن عربي، **نقش الفصوص**، تحقيق عبد الرحيم مارديني (دمشق: دار المحبة؛ بيروت: دار آية، ٢٠٠٣)، ص ٤٠.

مات العالم»[٥٤]. بل هو «زينة العالم»، و«مختصر العالم». ومن شأن هذا الإنسان أنه يمكن أن يكون أعز مخلوق، كما إن من شأنه أن يكون أذلّه. فهو أعز مخلوق إن التزم بسِنْخِه الإلهي ورسالته الاستخلافية، فأثبت بذلك جانبه الرباني. ويمكن أن يستحيل أذل المخلوقات إن هو عبَد نفسه وعبَد غيره من الكائنات وأثبت العبودية لغير خالقه. ولهذا قال ابن عربي: «فلا أعز من الإنسان بربوبيته، ولا أذل منه بعبوديته»[٥٥]. أكثر من هذا، رأى أن من شأن الإنسان، كائناً من كان، أن يحد بوسم «الاستخلاف»: «إن الخلافة مدرجة في جميع النوع الإنساني (. . .) فهذا النوع مستخلف من قبل الحق بقدر وسعه، فأدناهم المستخلف على نفسه، وأكملهم المستخلف على العالم بأسره»[٥٦]. على أن ابن عربي كان دائم التمييز بين الصنف **الأول** من الإنسان: «الإنسان الحيوان»، والصنف **الثاني** منه: «الإنسان الإنسان»: «فتأمل درجة الإنسان الحيوان من درجة الإنسان بالكامل، واعلم من أي الأناسي أنت، فإنك على استعداد قبول الكمال لو عقلت (. . .)».

هذا على وجه حكمة الإنسان من جهة الإيجاب، أما من جهة السلب ـ أي من جهة ما من شأنه أن يسلب الإنسان إنسانيته ويمحيها بل ويمحقها ـ فقد حفظت لنا كتب التراث أن أعرابياً وصف رجلاً لا مروءة له، فقال: «ليس فيه من الآدمية إلا أنه يسمى آدمياً». وأخذ ابن قتيبة هذا المعنى فتحدث عن ذاك الصنف من الإنسان الذي: «لم يتعلق من الإنسانية إلا بالجسم»[٥٧]. وعند صاحب كتاب **قرى الضيف** فإن الشأن في «الآدمية» أن تكون جملة صفات مضادة للشهوانية، وإلا فإن: «من غلبت شهوته على رأيه، شهد على نفسه بالبهيمية وخلع ربقة الإنسانية». إذ إن سمة «الآدمية» هنا في هذا «الآدمي» المنعوت ـ الشبيه على التحقيق بالآدمي وما هو بآدمي ـ «اسم» ولا «حقيقة». إنما هو، على التدقيق، بهيمة في مسلاخ إنسان ما تعلق من

---

(٥٤) محي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، ٤ مج (بيروت: دار صادر، ٢٠٠٤)، مج ٤، ص ١١٠.

(٥٥) ابن عربي، **نقش الفصوص**، ص ٤٠.

(٥٦) محي الدين بن عربي، «بلغة الخواص،» ورد في: سعاد الحكيم، **عودة الواصل: دراسات حول الإنسان الصوفي** (بيروت: مؤسسة دندرة، ١٩٩٤)، ص ١٤٤.

(٥٧) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **أدب الكاتب** (بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، ٢٠٠٢)، ص ١٩.

الإنسانية إلا بالجسم. أو قل: هو وأمثاله سلخوا من فضائل البشر، ولبسوا أُهُب البهائم.

هو ذا المنحى الذي انتحاه ابن عربي أيضاً في حد «الإنسان» و«الإنسانية»، فجعل من سمتهما مكنة المرء من التغلب على هواه. فمن ملك هواه: «هو الذي ينبغي أن يقال له إنسان، ومن لم يحكم هذا المقام فهو حيوان صورته صورة الإنسان لا غير»[٥٨]. وشأن هذا «الإنسان الناقص» أن يهبط عن مرتبة الخلافة الحقة، وأن يغفل عن حقيقتها، وأن يشتغل بطبيعته لا يرتفع عليها: «من لم يكمل في هذه الدنيا من الناس فهو حيوان ناطق، وجزء من الصورة لا غيره، لا يلحق بدرجة الإنسان، بل نسبته إلى الإنسان نسبة الجسد الميت إلى الإنسان. فهو إنسان بالشكل لا بالحقيقة». هذا وقد حكى إسحاق بن سليمان الطبيب الإسرائيلي، فقال: «جلست ذات يوم مع جماعة من كتامة، فسألوني عن صنوف العلل، فكلما أجبتهم لم يفقهوا قولي. فقلت لهم: «إنما أنتم بقر وليس معكم من الإنسانية إلا الاسم»»[٥٩]. وهاجم ابن قيم الجوزية من الناس من همهم إرضاء الشهوة، فشأن هؤلاء عنده أنهم: «لا فرق بينهم وبين سائر الحيوان، إلا في اعتدال القامة ونطق اللسان. ليس همهم إلا مجرد نيل الشهوة بأي طريق أفضت إليها. هؤلاء نفوسهم نفوس حيوانية ولم تترق عنها إلى درجة الإنسانية»[٦٠]. وفي الجملة، هؤلاء تسمّوا باسم «الإنسان» على التجوز من غير تحقق وعلى المجاز من غير حقيقة. وقد ختم سعد الدين الأنصاري على هذه المعاني بقوله:

نظري إلى الأعيان قد أعياني	وتطلبي الأدوان قد أدواني
من كل إنسان إذا عاينته	لم يلق إلا صورة الإنسان

أكثر من هذا، فكر حكماء العرب متى يصير الإنسان يخجل من كونه إنساناً، إذ يفعل ما يسيء إلى الإنسانية فيه أو يقف على من يفعل ذلك. وبالضد من ذلك حاولوا الإجابة عن السؤال: ما معنى أن يكون المرء خليقاً بالآدمية؟ هذا فريد الدين العطار يحاسب نفسه فيقول على لسان الصوفي

---

(٥٨) ابن عربي، **عقلة المستوفز**، ص ٧٥ ـ ٧٦.

(٥٩) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص ٤٤٢.

(٦٠) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨)، مج ١، ص ٤٠٠.

الشبلي: «لقد ترديت في لؤمي وخستي، لذا فإنني أخجل من آدميتي»[61]، ويقول في مكان آخر وقد ربط «فقد الآدمية» بواقعة «سقوط الإنسان»: «الحي مآله الفناء وراء أشياء تافهة. فقد ولد خليقاً بالآدمية، ولكنه حاد عنها بعد ذلك. فمئات الألوف من الحجب تقف في طريق ذلك السالك. فكيف يستطيع إدراك نفسه بعد ذلك؟»[62] وهذا الوزير المعروف بالتاج الولي عرض السخاوي إلى جوره وعسفه، فكان أن قال: «ولقد كان عاراً على جميع بني آدم لما اشتمل عليه من المخازي التي جمعت سائر القبائح وأربت بشاعتها على جميع الفضائح»[63]. وقال عن غيره: «وكان والله دابة سوء»[64].

أما في ما تجاوز وجه الإيجاب والسلب فهو تحديد «الإنسان» لا بما هو كائنه وإنما بمعنى ما يجب أن يكونه؛ أي تحديد «الإنسان» لا من حيث هو «واقع» حاصل وإنما من حيث هو «أفق». فقد ذكر الفيلسوف العربي أبو علي ابن زرعة البغدادي إيضاحاً لرأي أرسطو في «الإنسان» وترجمه عنه: «الإنسانية أفق، والإنسان متحرك إلى أفقه بالطبع، ودائر إلى مركزه؛ إلا أن يكون مؤوفاً [به آفة] بطبيعته مخلوقاً بأخلاق بهيميته. ومن رفع عصاه عن نفسه وألقى حبله على غاربه، وسيب هواه في مرعاه، ولم يضبط نفسه عما يدعو إليه بطبعه، وكان لين العريكة لاتباع الشهوات الرديئة، فقد خرج عن أفقه، وصار أرذل من البهيمة بسوء إشارته»[65].

لكن، أي معنى تفيده الدلالة: «إنسانية» الإنسان و«آدمية» الآدمي و«بشرية» البشري؟ الأجوبة عن هذا السؤال تكاد لا تنضبط حصراً. وقد حاول الهجويري ردها إلى خمسة مذاهب في القول: من حكماء العرب من حد «الإنسانية» بالروح عن الجسد بمعزل، ومنهم من حدها بالروح في اتصال بالجسد واتحاد، ومنهم من حدها بالقلب، ومنهم من حد «الإنسانية» بأنها سر إلهي أودع في جسد، ومنهم من حدها بالحياة. وتفصيلها:

(٦١) فريد الدين محمد بن إبراهيم العطار، **منطق الطير**، دراسة وترجمة بديع محمد جمعة (بيروت: دار الأندلس، ١٩٩٦)، ص ٢٦٤.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٥.

(٦٣) شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع** (بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.])، ج ٣، ص ٢٥.

(٦٤) المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٢١.

(٦٥) السجستاني، **صوان الحكمة وثلاث رسائل**، ص ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

قال الهجويري في مصنفه **كشف المحجوب** مستفتحاً كلامه: «وقد تحدث الناس في حقيقة الإنسانية ليعرفوا لأي شيء يليق هذا الاسم. والعلم بهذا فريضة على كل طلاب الحق. لأن من يجهل نفسه يكون بغيره أجهل (. . .) فكل من لا يعرف نفسه يكون محجوباً عن معرفة الكل.

والمراد من هذا كله هنا معرفة الإنسانية واختلاف الناس فيها». ثم فصّل القول في أجوبة حكماء الإسلام تفصيلاً؛ فعرض للرأي الأول وهو القائل: «إن الإنسان ليس إلا روحاً، والجسد جوشنه وهيكله وموضعه ومأواه وبنيته، ليكون محفوظاً من خلل الطبايع، والحس والعقل صفته». ولو نحن رمنا أن نمثل لهذا التعريف بمثال لأوردنا قول ابن قيم الجوزية: «[أيهذا الإنسان] أنت بالروح لا بالجسم إنسان»[٦٦]، وقد سوى ابن قيم بذلك، على وجه الإيجاب، بين سمتي «الآدمية» و«الروحية»، وكافأ، على وجه السلب، بين صفتي «الجسمية» و«البهيمية»، فخلص إلى أنه إنما الإنسان يكون إنساناً بالروح. وكان قد باين أبو سليمان السجستاني المنطقي هذا الرأي لما هو قال: «إن الإنسان بالنفس هو إنسان لا بالروح، وإنما هو بالروح حي فحسب»[٦٧]، كما باينه أبو زكرياء الصيمري إذ نبه على أن: «الإنسان إنما هو إنسان بالنفس»[٦٨]، وقال ثالث: «وبهذه النفس صار الإنسان إنساناً، وهي أشرف جزئي الإنسان اللذين هما النفس والجسد. والإنسان بالحقيقة هو النفس العاقلة»[٦٩]. وأضاف رابع: «إنما صار الجوهر الإنسي إنساناً بالنفس الناطقة»[٧٠].

وعلّق الهجويري على الرأي الذي يوقف الإنسانية على الروح بقوله: «وهذا باطل، لأنه حين تنفصل الروح عن البنية يسمونه إنساناً، ولا يرتفع هذا الاسم عن الشخص الميت، فحين يكون فيه الروح يكون إنساناً حياً، وحين يكون بدون الروح يكون إنساناً ميتاً». وأضاف: «ثم إن الروح موجودة أيضاً

---

(٦٦) ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، مج ٣، ص ٧٤.

(٦٧) أبو حيان التوحيدي، **كتاب الإمتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى**، ج ٣، ص ١١٤.

(٦٨) أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، ص ١٦٢.

(٦٩) «مقالة في الأخلاق،» في: عبد الرحمن بدوي، **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ١٤١.

(٧٠) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، «رسالة في اللذات والآلام،» في: بدوي، المصدر نفسه، ص ١٠٢.

في قالب البهائم ولا يسمونه إنساناً، فلو كانت الروح علة الإنسانية لوجب أن يكون حكم الإنسانية حيثما تكون الروح»، وخلص بذلك إلى أنه: «قد ثبت الدليل على بطلان قولهم».

ثم انتقل إلى رأي آخر في معنى «الإنسانية»، فقال: «وقالت جماعة أخرى إن هذا الاسم واقع على الروح والجسد في حيز واحد، وحين يفترق أحدهما عن الآخر يسقط هذا الاسم، مثلما يجتمع في حصان لونان: أحدهما أسود، والآخر أبيض، فيسمونه «أبلق»، وحين ينفصل هذان اللونان أحدهما عن الآخر يكون أحدهم أبيض، والآخر أسود». وعلق على هذا الرأي بقوله: «وهذا أيضاً باطل، لقوله تعالى: **﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً﴾**(٧١)، وسمى تراب آدم بلا روح إنساناً، ولم تكن الروح قد اتصلت بالقالب بعد».

وبعده، انتقل إلى رأي ثالث مبناه على أن: «الإنسان جزء لا يتجزأ، ومحله القلب، لأنه قاعدة كل أوصاف الآدمي». وعقّب عليه بالقول: «وهذا محال أيضاً؛ لأنه إذا قتل إنسان وأخرج منه القلب، لا يسقط عنه اسم الإنسانية. وبإجماع، لم يكن القلب في قالب آدم قبل الروح».

ثم انتقل إلى عرض رأي من سمّاهم «أدعياء الصوفية» الذين دأبهم أن يقولوا: «ليس الإنسان آكلاً وشارباً ومحلاً للتغير، وإنما هو سر إلهي، وهذا الجسد لباسه، وهو مودع في امتزاج الطبع واتحاد الجسد والروح». وخَطَّأَ هذا الرأي على غرار تخطئته لما تقدمه، وذلك بالقول: «من المتفق عليه أن لجميع العقلاء والمجانين والفسقة والجهلة والكفرة اسم الإنسانية، وليس فيهم أبداً أي معنى من الأسرار، وكلهم متغير وآكل وشارب، وليس في القالب والوجود والشخص أي معنى يسمونه إنساناً، ولا يوجد هذا بعد عدمه أيضاً. وقد سمى الله عز وجل جميع المكونات المركبة فينا إنساناً، بدون المعاني التي لا توجد في بعض الآدميين، لقوله تعالى: **﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين. ثم جعلناه نطفة في قرار مكين. ثم خلقنا النطفة علقة، فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين﴾**(٧٢)، فبقول الله عز وجل ـ وهو

---

(٧١) القرآن الكريم، «سورة الإنسان،» الآية ١.

(٧٢) المصدر نفسه، «سورة المؤمنون،» الآيات ١٢ ـ ١٤.

أصدق القائلين ـ إنه عبأ من التراب غير الطاهر هذه الصورة المخصوصة المحبوسة مع الجميع، وتعبيرها الإنسان».

وإذ عرض الهجويري لرأي «طائفة من أهل السُنّة» مفاده أن: «الإنسان حي، لأن صورته على هذه الهيئة المعهودة التي لا ينفي الموت عنها هذا الاسم بالصورة المعهودة والآلة المرسومة على الظاهر والباطن. والمراد من الصورة المعهودة: الصحيح والعليل، ومن الآلة المرسومة: العاقل والمجنون، وكل ما هو أصح يكون أكمل في الخلقة بالإجماع»؛ فإنه مال إلى ترجيح الرأي التوليفي القائل: «اعلم أن تركيب الإنسان الأكمل يتكون لدى المحققين من ثلاثة معان، الأول: الروح، والثاني: النفس، والثالث: الجسد. ولكل عين من هذه صفة تقوم بها، فللروح: العقل، وللنفس: الهوى، وللجسد: الحس. والإنسان أنموذج لكل العالم، والعالم اسم الدارين، وفي الإنسان أثر من كلتا الدارين، فأثر هذه الدنيا: الهواء والتراب والماء والنار، وتركيبه من: البلغم والدم والصفراء والسوداء. وأثر الدار الآخرة: الجنة والجحيم والعرصَات، فالروح من حيث اللطافة بمقام الجنة، والنفس من حيث الآفة والوحشة بمقام الجحيم، والجسد بمقام العرصَات»(٧٣).

وبعيداً عن هذه الاعتبارات اللاهوتية وقريباً من الاعتبارات الأخلاقية، نجد ما ذهب إليه الزاهد أبو جعفر القروي من أن: «حقيقة الإنسانية ألا يتأذى منك إنسان، لأن حقيقة الاسم في نفسه: أن يكون كل شيء بك مستأنساً»(٧٤)، وقد عمد بهذا إلى استعادة تعريف «الإنسان» من حيث كونه من يستأنس به فلا يوحش. ومنه ما ذهب إليه الحكيم والزاهد العربي يحيى ابن معاذ من قول: «إنما يستحق اسم الإنسانية من حسن خلقه»، وقول: «يكاد سيىء الخلق يعدّ من البهائم والسباع»(٧٥). ومنه ما ذهب إليه علي بن عبيدة من حد «الإنسان» بسمة «الخلق»، فقال: «حسن الخلق جوهر الإنسان».

---

(٧٣) أبو الحسن علي بن عثمان الهجويري، **كشف المحجوب**، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل؛ راجع الترجمة أمين عبد المجيد بدوي (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٠)، ج ٢، ص ٤٢٨ ـ ٤٣٠.

(٧٤) السراج، **اللمع**، ص ٢٨٧.

(٧٥) أبو إسحاق إبراهيم بن علي الحصري، **زهر الآداب وثمر الألباب**، تحقيق علي محمد البجاوي، ٢ ج (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٣)، ج ٢، ص ٩٨٤.

وإلى قريب من هذا المعنى ذهب الراغب الأصفهاني إلى تحديد «الإنسانية» بكونها: «تعاطي الفعل المختص بالإنسان» ـ والذي هو مكارم الأفعال الخلقية ـ وأن في هذه الإنسانية وبها يقع التفاضل بين إنسان وإنسان، فيقال: «فلان أكثر إنسانية»(٧٦). وقريب منه ما وجد عند مفكر عربي آخر من أن الشأن في الإنسان أن يتحدد بسيما «الصلاح» الخلقي، وما زال يوسم بها ويطلب النسبة ويقاس، وأن الإنسانية تتحدد بالأخلاق. ولهذا قال الزاهد علي بن وفا السكندري: «ما دمت صاحب صفات كريمة فأنت باق على إنسانيتك، فإن نُسخت منك الكرائم بالذمائم نُسخت إنسانيتك بالصورة الشيطانية، وإن خلطت لم تكن إنساناً خالصاً ولا شيطاناً خالصاً، وبينهما تفاوت المتفاوتون، والحكم للأغلب»(٧٧). قال الشاعر العربي:

ما الناس إلا الصالحون حقيقة وسواهم متطفل في الناس

وعند غير هؤلاء من ذوي النزعة الأخلاقية شأن «الإنسان» أن يحد بصفة «التناهي»؛ أي أن يعرف بخاصية «الموت». إذ ورد في كتاب جمهرة خطب العرب قول أحد الخطباء: «إنما أنت أيها الإنسان عدد، فإذا مضى لك يوم فقد مضى بعضك». ولذلك قالت العرب: «إنما الإنسان في فسحة ممتدة». وأجمع فلاسفة الإسلام على أن: «الموت إنما هو تمام طباعنا: فإن لم يكن موت لم يكن إنسان بتة، لأن حد الإنسان هو: الحي الناطق المائت. والحد مبني على الطبع؛ أعني أن طبع الإنسان أنه حي ناطق مائت. فإن لم يكن موت، لم يكن إنسان، لأنه إن لم يكن ميتاً فليس بإنسان»(٧٨).

وميّز بعضهم «الإنسان» بسمة «الروية» فقال تلميذ ابن سينا المتفلسف أبو عبد الله المعصومي: «ليس بإنسان من تكلم بغير روية سابقة»(٧٩). وأورد الجاحظ في رسائله تحديد أحد الحكماء للإنسان ـ لم يذكر اسمه ـ بوسم

---

(٧٦) الراغب الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**: **الإنسان (وجوداً وقيمة، وغاية)**، ص ٨٨.

(٧٧) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية**: **الطبقات الكبرى**، ص ٢٠٧.

(٧٨) أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي، «رسالة في الحيلة لدفع الأحزان،» في: **وسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي**، حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، ط ٣ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٣)، ص ٢٨.

(٧٩) ظهير الدين البيهقي، **تاريخ حكماء الإسلام**، تحقيق محمد كرد علي (دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي؛ مطبعة الترقي، ١٩٨٨)، ص ١٠٣.

«الحديث»: «وقال بعض الحكماء لابنه: «يا بني، إنما الإنسان حديث، فإن استطعت أن تكون حديثاً حسناً فافعل»»[٨٠].

ومن أغرب ما ذهب إليه مفكرو العرب أن أخص خصيصة ينماز بها «الإنسان» إنما هي «حمقه». إذ نسب إلى سفيان الثوري القول العجيب: «خلق الإنسان أحمق لكي ينتفع بالعيش»، وفي رواية أخرى: «قال سفيان الثوري: قرأت في بعض الكتب: «ابن آدم خلق أحمق، ولولا ذلك لم يحب الدنيا ولم يركن إليها»»[٨١]. كما نسب إلى وهب بن منبّه القول: «خلق ابن آدم أحمق، ولولا حمقه ما هنأه عيش»[٨٢]. وذهب صاحب مصنف **الإحاطة في أخبار غرناطة** إلى حد القول: إنه توجد «في موجودات الله تعالى عِبَرٌ»، وإن «أغربها عالم الإنسان». وفسّر غرابة عوالم الناس بما هم: «جبلوا عليه من الأهواء المختلفة، والطباع المشتتة، والقصور عن فهم أقرب الأشياء، مع الإحاطة بغوامضها».

ذاك هو «الإنسان» كما حددته الحكمة العربية، فانظر أي «إنسان» تكون.

وقد ذهبوا بهذا الصدد إلى حد تمييز «الإنسان الحقيقي» عن «الإنسان الشبيهي»، وذلك بقصر اسم «الإنسان» على ما حق منه أما ما شبه منه، وما كان هو إنساناً، فقد أطلقوا عليه اسم «النسناس». **الأول** إنسان باق على أصل إنسانيته ما نسخ ولا مسخ، أما **الثاني** فإنه شيء ما في مسلاخ إنسان. فقد رووا عن أبي هريرة أنه قال: «ذهب الناس وبقي النسناس». فقيل له: «ما النسناس؟» قال: «يشبهون الناس وليسوا بناس»، أو لعله قال: «يتشبهون بالناس وليسوا من الناس»[٨٣]. وقد أورد صاحب **العقد الفريد** تقسيماً آخر للإنسان الحقيقي والإنسان الشبيهي، فقال: «قال مطرف بن عبد الله بن

(٨٠) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، «رسالة كتمان السر وحفظ اللسان،» في: الجاحظ، **رسائل الجاحظ: الرسائل الأدبية**، ص ١٠٢.

(٨١) أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، دراسة وتحقيق محب الدين أبي سعيد عمر ابن غرامة العمروي، ٨٠ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥ ـ ٢٠٠٠)، ج ٣٧، ص ٢٠٨.

(٨٢) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ١، القسم الثاني، ص ٤٧٨.

(٨٣) أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، **العزلة: كتاب أدب وحكمة وموعظة**، حققه وعلق عليه ياسين محمد السواس، ط ٢ (بيروت: دار ابن كثير، ١٩٩٠)، ص ١٨٢.

الشخير: الناس ثلاثة: ناس، ونسناس، وناس غمسوا في ماء الناس». يضاف إلى هذا كم من فاضل متفرد في عصره قالوا عنه: «كان من بقايا الناس».

هذا وقد عبّر العرب القدامى ـ تأثراً بالفكر السابق عليهم ـ عن معنى «الإنسان» باسم «العالم الصغير». فمن شأن الإنسان، إذا ما تؤمل حق تأمل، أن يكشف عن أنه انطوى في ذاته على كل ما احتوى عليه العالم، لكن مرقوماً مرموزاً مصغراً. قال الجاحظ في كتاب **البيان والتبيين**: «زعمت الأوائل أن الإنسان إنما قيل له العالم الصغير سليل العالم الكبير، لأنه يصور بيده كل صورة، ويحكي بفمه كل حكاية، ولأنه يأكل النبات كما تأكل البهائم، ويأكل الحيوان كما تأكل السباع، وأن فيه من أخلاق جميع أجناس الحيوان أشكالاً»[٨٤]. وعاد إلى القول ذاته في **الرسائل**، فأوضح: «وإنما قيل للإنسان العالم الصغير، سليل العالم الكبير، لأن في الإنسان من جميع طبائع الحيوان أشكالاً، من ختل الذئب، وروغان الثعلب، ووثوب الأسد، وحقد البعير، وهداية القطاة (. . .) ولأنه يحكي كل صوت بفيه، ويصور كل صورة بيده. ثم فضله الله تعالى بالمنطق والروية وإمكان التصرف»[٨٥]. ذاك هو أصل ومنشأ حكاية المماثلة بين «الإنسان» و«العالم».

والحال كم فتنت هذه المماثلة بين «الإنسان» و«العالم» حكماء العرب وصوفيتهم، وذلك حتى أنك تكاد لا تجد منهم من لم يماثل ويشابه ويناسب. إذ مماثلة الإنسان بالكون تكاد لا تخلو من أي كتاب عربي نظر في شأن «الإنسان». ولقد قال هؤلاء في عجائب الإنسان إن الوجود كله منطو فيه. فهو بهذا نسخة من العالم الأكبر. وهو «مجمع الموجودات». ومما ينسب إلى الصوفي أبي العباس المرسي إنشاده:

يا تائهاً في مهمةٍ عن سره	أنظر تجد فيك الوجود بأسره
أنت الكمال طريقة وحقيقة	يا جامعاً سر الإله بأسره
يا سابقاً في موكب الإبداع	ولاحقاً في جيش الاختراع
أعقل فأنت نسخة الوجود	لله ما أعلاك من موجود

(٨٤) الجاحظ، **البيان والتبيين**، مج ١، ج ١، ص ٧٠.

(٨٥) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، «رسالة المعلمين،» في: **الجاحظ، رسائل الجاحظ: الرسائل الأدبية**، ص ٢٠٣.

أليس فيك العرش والكرسيّ والعالم العلويّ والسفلي

ما الكون إلا رجل كبير وأنت كون مثله صغير

وقد آثرنا أن نورد منها، هنا، نماذج حكمية أربعة: اثنان منها لمتفلسفين، واثنان لمتصوفين:

من أقوال المتفلسفين المتأثرين بالحكمة اليونانية قول ابن مسكويه: «أما أن الإنسان عالم صغير وقواه متصلة وفيه نظائر جميع ما في العالم الكبير من الاستقصات الأربع، ومن المعمور والخراب، ومن البر والبحر والجبال، ونظائر من الجماد والنبات والحيوان، وكأنه مختصر من الجميع ومؤلف من الكل، فبعضه ظاهر وبيِّن وبعضه خفي غامض». ثم إن ابن مسكويه سرعان ما انبرى لبسط هذا الأمر غاية البسط، فقال: «إذا نظرنا في ذلك وجدنا في الإنسان ما يجري مجرى النار في الحر واليبس، ومجرى الأرض في البرد واليبس، ومجرى الهواء في الحر والرطوبة، ومجرى الماء في البرودة والرطوبة. أما ما يجري مجرى النار منه فالمرارة المتعلقة بالكبد لأنها حارة يابسة، وهي مستقر هذا الخلط ومفيضه من جميع البدن. وأما ما يجري مجرى الأرض فالطحال لأنه بارد يابس، وهو أيضاً مستقر هذا النوع من الأخلاط ومفيضه من البدن. وأما ما يجري مجرى الهواء فالدم الذي في العروق لأنه حار رطب. وأما ما يجري مجرى الماء فالبلغم، ولم يفرد له وعاء كما عمل في الأركان الثلاثة الأخر، من أجل أنه مستعد لأن ينهضم، وإذا انهضم صار غذاءً تاماً ولم تكن له فضلة كتلك الأخر. وبنوع آخر من الاعتبار، القلب معدن الحرارة واليبس، وهو بطبع النار. والدم معدن الحرارة والرطوبة، وهو بطبع الهواء. والدماغ معدن البرودة والرطوبة، وهو بطبع الماء. والعظام معدن البرودة واليبوسة، وهي بطبع الأرض. وكأن هذه الأربعة أصول أوائل لتلك الأربعة، وتلك فروعها.

فأما مثالات أجزاء ما في العالم الكبير، فإن الرطوبات التي تخرج من العين والفم والأنف تجري مجرى العيون في الأرض، وبخار البدن مجرى السحاب، والعرق يجري مجرى المطر. وأما عروق البدن فإن كبارها تجري مجرى الأودية وصغارها تجري مجرى الأنهار والجداول. وأما الشعر فهو يجري مجرى النبات. والحيوان الذي يتولد في ظاهر البدن يجري مجرى حيوان البر. والحيوان الذي يتولد في باطنه يجري مجرى حيوان البحر.

ونصف البدن المقدم الذي فيه الوجه يجري مجرى العامر الذي فيه البلدان. ونصفه المؤخر الذي فيه القفا يجري مجرى الخراب الذي فيه البراري. وأما العين فتجري مجرى الكواكب بناظرها وشعاعها. وطبقات العين تجري مجرى الأفلاك للكواكب. ويحدث في البدن جميع ما يحدث في العالم من الرياح والزلازل والطوفان والرجفة؛ أعني العطاس والزكام والحميات وغيره من عوارض البدن (. . .)»[٨٦].

ومن أقوال المتفلسفين بالإضافة، قول الراغب الأصفهاني: «الإنسان قد جمع فيه قوى العالم، وأوجد بعد وجود الأشياء التي جمعت فيه (. . .) وقد جمع الله تعالى في الإنسان قوى بسائط العالم ومركباته وروحانياته وجسمانياته ومبدعاته ومكوناته. فالإنسان، من حيث إنه بواسطة العالم حصل وعن أركانه وقواه أوجد، هو العالم، ومن حيث إنه صغر شكله وجمع فيه قواه [هو] كالمختصر من العالم؛ فإن المختصر من الكتاب هو الذي قُلِّل لفظه واستوفي معناه. والإنسان هكذا هو إذا اعتبر بالعالم. ومن حيث إنه جعل من صفوة العالم ولبابه وخلاصته وثمرته فهو كالزّبد من المخيض، والدهن من السمسم، فما من شيء إلا والإنسان يشبهه من وجه: فإنه كالأركان من حيث ما فيه [من] الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. وكالمعادن من حيث ما هو جسم. وكالنبات من حيث ما يتغذى ويتربى. وكالبهيمة من حيث ما يحس ويتخيل ويتوهم ويلتذ ويتألم. وكالسبع من حيث ما يحرَد [يغضب] ويَحرَب [يشتد غضبه] ويغضب. وكالشيطان من حيث يغوي ويضل. وكالملائكة من حيث ما يعرف الله ويعبده ويخلفه. وكاللوح المحفوظ من حيث قد جعله الله مجمع الحكمة التي كتبها فيه على سبيل الاختصار ـ فقد ذكر بعض الحكماء أن في بدن الإنسان أربعة آلاف حكمة، وفي نفسه قريباً من ذلك. وكالقلم من حيث ما يثبت بكلامه صور الأشياء في قلوب الناس كما إن القلم يثبت الحكم في اللوح المحفوظ (. . .) ولكون العالم والإنسان متشابهين إذا اعتبرا، قيل: الإنسان هو عالم صغير، والعالم إنسان كبير»[٨٧]. وفي مكان آخر قال

---

(٨٦) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **الفوز الأصغر**، حققه وقدم له صالح عضيمة (تونس: المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات (بيت الحكمة)؛ الدار العربية للكتاب، ١٩٨٧)، ص ١١٨ ـ ١٢٠.

(٨٧) الراغب الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين: الإنسان (وجوداً وقيمة، وغاية)**، ص ٧٧ ـ ٧٨.

الأصفهاني: «الإنسان من حيث تجتمع فيه قوى الموجودات صار وعاء معاني العالم، وطينة صوره، ومعدن آثاره، ومجتمع حقائقه، وكأنه مركب من جمادات ونبات وبهائم وسباع وشياطين وملائكة؛ ولذلك قد يظهر في شعار كل واحد من ذلك. فيجري تارة مجرى الجمادات في الكسل وقلة التحرك والانبعاث (...) وقد يظهر في شعار أنواع النبات الحميدة والذميمة فيصير إما كالأترج الذي يطيب حمله ونَوْره وعوده وورقه. أو كالنخل والكرم فيما يؤتى من النفع. أو كالكشوت [نبت لا أصل له ولا نفع يتعلق بأطراف الشجر] في عدم الخير. أو كالحنظل في خبث المذاق (...) ويظهر تارة في شعار الحيوانات المحمودة والمذمومة. فيكون كالنحل في كثرة منافعه وقلة مضاره وفي حسن سياسته (...) وكالطير المسمى بأبي الوفاء في الوفاء، أو كالخنزير في الشره، أو كالذئب في العيث، أو كالكلب في الحرص، أو كالنمل في الجمع، أو كالفأرة في السرقة، أو كالثعلب في المراوغة، أو كالقرد في المحاكاة، أو كالحمار في البلادة، أو كالثور في الفظاظة والغمارة (...) ويظهر تارة في شعار الشياطين فيُغوي ويُضل ويُسول الباطل في صورة الحق (...) ويظهر تارة في شعار الملائكة فيطيع الدين، ويعصى الهوى، ويجتنب الضلال، ويتبع الهدى. وإنما يكون الإنسان إنساناً إذا وضع كل واحدة من هذه الأشعرة موضعها حسبما يقتضيه العقل المستضيء بالشرع»[٨٨].

ومن هنا تتسلل نظرية تفضيل الإنسان على الخلق إلى فكر الراغب، ذلك أن الله جعل الإنسان، بالقياس إلى ما قورن به من الكائنات، «سلالة العالم وزبدته». وذلك لأن: «المقصود من العالم وإيجاده شيئاً بعد شيء هو أن يوجد الإنسان: فالغرض من الأركان هو أن يحصل منها النبات، ومن النبات أن يحصل منه الحيوانات، ومن الحيوانات أن تحصل الأجسام البشرية، ومن الأجسام البشرية أن تحصل منها الأرواح الناطقة، ومن الأرواح الناطقة أن تحصل منها خلافة الله في الأرض، فيتوصل بإيفاء حقها إلى النعيم الأبدي»[٨٩]. وقال في كتاب آخر: «واعلم أن كل ما أوجد في هذا العالم، فإنما أوجد لأجل الإنسان: إما لانتفاعه به في الحمل والركوب، كالخيل والبغال والحمير، أو الأغذية له، كالبقر والغنم والحبوب والثمار. وإما لانتفاع

---

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٨٤ ـ ٨٦.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

ما ينتفع به الإنسان، كالعشب والحشرات. وما لا يعرف الإنسان نفعه، فليس يخرج عن كونه نافعاً. وقد بين الحكماء نفع جلها. وما لا سبيل لبعضنا أو لكلنا إلى معرفة نفعه، فليس جهلنا به قادحاً في حكمة الله تعالى في إيجاده. ورب شيء جهلنا نفعه وقد سخر لمعرفته بعض الحيوانات، كالشجر الذي فيه العسل بالقوة، وما سخر لمعرفته واستخراجه إلا النحل»[٩٠].

على أن «أفضلية» الإنسان هذه و«ميزته على الخلق» تبقى أفضلية مشروطة عند الراغب الأصفهاني: «الإنسان وإن كان هو بكونه إنساناً أفضل موجود، فذلك بشرط أن يراعي ما به صار إنساناً ـ وهو العلم الحق، والعمل المحكم. فبقدر وجود ذلك المعنى فيه يفضل»[٩١]. وإلا فإنه والحيوان سواء، أو قل: إنه حيوان في إهاب إنسان.

ومن مماثلات الصوفية اخترنا اثنتين: واحدة لابن عربي، والثانية للشستري. يذكر ابن عربي، في مماثلته الأولى، أن الله تعالى خلق جسد الإنسان على صورة **الميزان** وجعل كفتيه يمينه وشماله وجعل لسانه قائمة ذاته فهو لأي جانب مال[٩٢]. ويذكر، في مماثلته الثانية، أن الإنسان خلق على صورة كتابة اسم النبي «**محمد**»: «وخلق آدم على صورة اسمه لأن اسمه محمد (. . .) فرأس آدم بتدويرة دائرة على صورة «الميم» الأولى من اسمه. وإرسال يده على جنبه على صورة «الحاء». وبطنه على صورة «الميم» الثانية. وقدماه في انتفاخهما على صورة «الدال». فكمل خلق آدم على صورة محمد (ﷺ)»[٩٣]. فالإنسان بهذا يحمل في جسده الكتابة والخط والرقم. فهو بهذا أثر. وما هو بأي أثر أياً كان، بل هو أثر من آثار اسم النبوة ـ آخر النبوة.

وينقل ابن عجيبة عن الشستري مماثلته بين الإنسان والخلق الكوني فيقول: «اقرأ معنى السطور التي فيك أجمع. وهو ما سطرته القدرة في ظاهر

---

(٩٠) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق أبو اليزيد العجمي، ط ٣ (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٨٧)، ص ٨٤.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٩٢) انظر رواية عن ابن عربي في: الشعراني، **الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر**، ص ٢٣١.

(٩٣) محي الدين بن عربي، **شجرة الكون**، تحقيق عبد الرحيم مارديني (دمشق: دار المحبة؛ بيروت: دار آية، ٢٠٠٣)، ص ٨٥ ـ ٨٦.

البشرية، من تسوية الأعضاء، وحسن التقويم، فقد انطوى في هذه البشرية الحسية ما وجد في الوجود الحسي، من العرش إلى الفرش: الرأس كالعرش، والصدر كالكرسي، والأمعاء كالأفلاك، والعظام كالجبال، واللحم كالتراب، والشعر كالشجر، والقمل كالدواب، والعروق التي يجري فيها الدم كالعيون والأنهار»[٩٤].

ولئن ماثل هذان الصوفيان بين «الإنسان» و«الكون»، فإنه مما يؤثر عن الزاهد سفيان بن عيينة أنه ماثل بين «الإنسان» و«الحيوان». فقد روى العتبي قال: «كنا عند سفيان بن عيينة فتلا الآية: **﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم﴾**[٩٥]، وقال: «ما في الأرض آدمي إلاّ وفيه شبه من شبه البهائم؛ فمنهم من يهتصر اهتصار الأسد، ومنهم من يعدو عدو الذئب، ومنهم من ينبح نباح الكلاب، ومنهم من يتطوّس كفعل الطاووس، ومنهم من يشبه الخنازير التي لو ألقي لها الطعام الطيب عافته، فإذا قام الرجل عن رجيعه ولغت فيه، كذلك تجد الآدميين من لو سمع خمسين حكمة لم يتحفظ واحدة منها، وإن أخطأ رجل عن نفسه وحكى خطأ غيره تروّاه وحفظه»». وأغرب منه أن أبا سليمان الخطابي البستي علق على حديث سفيان ابن عيينة بقوله: «ما أحسن ما تأول أبو محمد [سفيان بن عيينة] رحمة الله عليه هذه الآية واستنبط منها الحكمة؛ ذلك أن الكلام إذا لم يكن حكمه مطاوعاً لظاهره وجب المصير إلى باطنه. وقد أخبر الله تعالى عن وجود المماثلة بيننا وبين كل دابة وطائر؛ وكان ذلك ممتنعاً من جهة الخلقة والصورة، وعدماً من جهة النطق والمعرفة، فوجب أن يكون منصرفاً إلى المماثلة في الطباع والخلق»[٩٦]. فتأمل!

إلا أن ابن عربي المغرب ـ أقصد به ابن عجيبة ـ رأى في وسم الإنسان بوسم «العالم الصغير» أو «الرجل الصغير» عدم إيفائه حقه المتعلقة به روحه، فكان أن علق على هذه المماثلات بقوله: «إنما يكون الإنسان نسخة من العالم أو كوناً صغيراً ما لم تغلب روحانيته على بشريته ومعناه على حسه

---

(٩٤) أحمد بن محمد بن عجيبة الفاسي، **شرح صلاة القطب بن مشيش؛ شرح صلاة ابن العربي الحاتمي؛ سلك الدرر، في ذكر القضاء والقدر**، جمع وتحقيق عبد السلام العمراني الخالدي (الدار البيضاء: مكتبة الرشاد، ١٩٩٩)، ص ١٨١.

(٩٥) **القرآن الكريم**، «سورة الأنعام،» الآية ٣٨.

(٩٦) الخطابي، **العزلة: كتاب أدب وحكمة وموعظة**، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

ونوره على ظلمته، وأما إن غلبت روحانيته على بشريته ومعناه على حسه، فقد صار حينئذ ملكوتياً جبروتياً قد استولى على الكون بأسره وصار هو العالم الأكبر والكون نسخة منه»(٩٧).

وأعظم ما وقفت عليه من أنظار حكماء العرب في الإنسان نظران اثنان. واحد لابن مسكويه، والثاني للراغب الأصفهاني. فأما النظر الأول، فإنه نتاج التوليف البديع بين تراث اليونان وتراث الإسلام. وكأني بابن مسكويه يأخذ كتب أرسطو وأفلاطون من جانب، والقرآن والسُنّة من جانب ثان، فيوالف ويوافق. وأما الثاني، فإني أكاد أجزم أنه ما خص حكيم عربي «الإنسان» بكتاب قدر ما فعله الراغب الأصفهاني. قصدت بذلك كتابيه: كتاب **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، وكتاب **الذريعة إلى مكارم الشريعة**. وقد نبعت من هذين الكتابين نظرية في «الإنسان» بديعة لعلها ما وجدت في التراث العربي الإسلامي نظرية أشمل منها ولا أكمل، إن لم تكن تبزّها فعلى الأقل تشبهها.

ينطلق ابن مسكويه من التنبيه على حقيقة مفادها أن للإنسان مرتبة ليست لبقية الكائنات. والذي عنده أن السبب في هذه «الميزة» و«المزية» ما كان سبباً خفياً، وإنما أمره جلي بتمام الجلاء. ولئن طلب هذا السبب، لوجد أنه كامن في «قوة العقل» التي منحها أيما منحة ـ ذاك العقل: «الذي هو أفضل موهبة الله تعالى، وأكبر نعمة على العبد، وبه فضل الإنسان على سائر الحيوان»(٩٨). فبفضل العقل ينماز «الإنسان العاقل» عما يسميه ابن مسكويه «الحيوان البهيمي»(٩٩).

وما يفتأ صاحب **تجارب الأمم** يقارن بين «الإنسان» وأقرب المخلوقات إليه؛ أعني «الحيوان»، مبرزاً الفارق بين ما يسميه «مرتبة الإنسانية» وما يطلق عليه «مرتبة البهيمية». وما لا يترضاه ابن مسكويه أن تكون أخلاق الإنسان ـ أو بالأحرى لا أخلاقه ـ تدفعه إلى أن: «ينحط عن مرتبة الإنسانية إلى مرتبة البهيمية»(١٠٠)، وذلك بسبب ما قد يلحق بالإنسان أحياناً من «قلة الحظ من الإنسانية»، ومن «ضعف النصيب من الإنسانية»، وما يعجز عنه من «تكميل

(٩٧) ابن عجيبة الفاسي، **إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء السكندري**، ص ٣٥١.
(٩٨) أبو حيان التوحيدي وابن مسكويه، **الهوامل والشوامل**، ص ١٦.
(٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.
(١٠٠) ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، ص ١٩ و٣٥.

الفضيلة الإنسانية». ألا إن الإنسانية نصيب يكتسب، وحظ يستوفى، وميزة تطلب!

والذي عنده أن الإنسان إنسان بالنفس والجسد، وأن: «اسم الإنسانية واقع على هذين الشيئين معاً»، وأن: «هذه اللفظة [الإنسان] موضوعة على الشيء المركب من نفس ناطقة وجسم طبيعي». إذ الحقيقة التي يجب أن تعلم هي أن: «الإنسان هو النفس الناطقة إذا استعملت الآلات الجسمية التي تسمى بدناً»(١٠١). وذلك حتى وإن كان الجزء الأشرف هو النفس [الجزء الإلهي] ـ وهي أصل الفضائل ـ وكان الجزء الأخس هو الجسد ـ وهو منبع الرذائل(١٠٢). إذ إن من شأن جسد الإنسان أن يجذب صاحبه أدوم الجذب وأشده إلى الهوى وإلى الطبيعة. والحال أن: «الإنسان متى استرسل للطبيعة وانقاد لهواه، ولم يستعمل القوة الموهوبة له [العقل] في رفع ذلك وتأديبه نفسه بها، كان في مسلاخ بهيمة»(١٠٣). هذا حتى وإن أقر ابن مسكويه: «وإن كان الجزء الآخر [يعني الجسد] ضروريا له»(١٠٤). هي ذي منزلة «الجزء الآخر» [= الجسد] من الإنسان في تصورات الفيلسوف.

وعند صاحب **تهذيب الأخلاق** أن هذا «الجزء الآخر» لدى الإنسان يتميز عن نظيره لدى الحيوان باستقامة القامة وإعمال اليد. وقد تنبه الجاحظ قبله إلى ما لليد من فائدة في حياة الإنسان، فقال: «فمن ذلك حظها وقسطها من منافع الإشارة، ثم نصيبها في تقويم القلم، ثم حظها في التصوير، ثم حظها في الصناعات، ثم حظها في العقد، ثم حظها في إيصال الطعام والشراب إلى الفم، ثم التوضؤ والامتساح، ثم انتقاد الدنانير والدراهم ولبس الثياب، وفي الدفع عن النفس، وأصناف الرمي، وأصناف الضرب، وأصناف الطعن، ثم النقر بالعود وتحريك الوتر؛ ولولا ذلك لبطل الضرب كله أو عامته. وكيف لا يكون ذلك كذلك ولها ضرب الطبل والدف، وتحريك الصفاقتين، وتحريك مخارق خروق المزامر، وما في ذلك من الإطلاق والحبس. ولو لم يكن في اليد إلا إمساك العنان والزمام والخطام، لكان من أعظم الحظوظ»(١٠٥).

---

(١٠١) أبو حيان التوحيدي وابن مسكويه، المصدر نفسه، ص ١٨١ ـ ١٨٢.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٢٧ ـ ٢٨ و٣٩.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(١٠٥) الجاحظ، **كتاب الحيوان**، ج ١، ص ٤٩.

غير أنه ليس يفضل الإنسان الحيوان بالجسم، وإنما بالنفس. وذلك: «لأن خواص الجسد للحيوانات أتم وأغزر (...)». ومن هذه الجهة من الاعتبار، ما فاق الإنسان الحيوانات قط. والبديل الذي يجب أن يعرف هو أنه: «إنما فضلها الإنسان بخاصة النفس لا بخواص الجسد». ذلك أنه: «لما كانت صورته [صورة الإنسان] الخاصة به التي ميزته عن الحيوان ـ هو العقل وخصائصه من التمييز والروية ـ وجب أن تكون إنسانيته من هذه الأشياء. فكل من كان حظه من هذه الخصائص أكثر كانت أكثر إنسانية»(١٠٦). ولئن قال ابن مسكويه ـ وهو يقارن بين الإنسان والحيوان ـ «إنما صار [الإنسان] إنساناً بصورته التي ميزته عن غيره؛ أعني النبات والجماد والبهائم»، فإنه ما كان قاصداً هنا بالصورة الجسم. إذ إن: «هذه الصورة التي ميزته ليست في تخاطيطه وشكله ولونه. والدليل على ذلك أنك تقول: فلان أكثر إنسانية من فلان، فلا تعني به أنه أتم صورة بدن، ولا أكمل في الخلق التخطيطي، ولا في اللون، ولا في شيء آخر غير قوته الناطقة التي يُمَيِّز بها بين الخير والشر في الأمور، وبين الحسن والقبيح في الأفعال، وبين الحق والباطل في الاعتقادات؛ ولذلك قيل في حد الإنسان: إنه حي ناطق مائت. فمُيِّز بالنطق؛ أعني بالتمييز بينه وبين غيره، دون تخطيطه وشكله وسائر أعراضه ولواحقه»(١٠٧). وقال في رسالة أخرى: «وهل بين الإنسان وبين البهيمة فرق إلا بقوة الفكر والتمييز؟ فإن هذه القوة هي التي تفضله على غيره، وبها يهجم على جميع الخيرات ويحذر من جميع الشرور، بل بها يفرق بين الخير والشر في الأمور، ويميز الحسن من القبيح في الأعمال، والصدق والكذب في الأقاويل، والحق والباطل في الاعتقادات»(١٠٨). فقد تحقق بهذا، أن «تمامية الإنسان وفضيلته إنما هي بهذه المزية التي وجدت له دون غيره، فالمستزيد منها أحق باسم الإنسانية، وأولى بصفة الفضيلة؛ ولهذا يقال: فلان كثير الإنسانية، وهو من أبلغ ما يمدح به»(١٠٩). تلك «فاضلة» يجب أن تُحقق وتُعلم.

غير أنه لما لم تكن الإنسانية للإنسان مكسباً نهائياً وإنما جهداً يبدل،

---

(١٠٦) أبو حيان التوحيدي وابن مسكويه، المصدر نفسه، ص ٢١٧ ـ ٢١٨.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(١٠٨) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، «مقالة في النفس والعقل،» في: بدوي، **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**، ص ٦٤.

(١٠٩) أبو حيان التوحيدي وابن مسكويه، المصدر نفسه، ص ٢٨.

فقد كان بإمكان الإنسان أن يتطور تارة إلى ما هو أدنى ـ البهيمة ـ وتارة إلى ما هو أعلى ـ ما يشبه الملاك ـ وتارة إلى ما هو أوسط ـ الإنسان بمعناه الأخص. ويعبّر ابن مسكويه عن الحدود الفاصلة بين المراتب الثلاث التي يمكن أن يتطور إليها الإنسان ـ وهي مراتب «الحيوان» و«الإنسان» و«الملاك» ـ باسم «الأفق»، ولكل أفق من هذه الآفاق «حظ من الإنسانية» ـ أو «قسط من الإنسانية»، أو «نصيب من الإنسانية» [والتعابير كلها موجودة في كتابات ابن مسكويه] ـ فبإمكان الإنسان أن ينحط إلى أفق [دركة] الحيوان، كما أن بإمكانه أن يرقى إلى أفق [درجة] الملاك. ذلك أن أعلى مراتب الحيوان ـ ذاك: «الحيوان الذي هو في أفق الإنسان»؛ أي ذاك الحيوان: «الذي هو أكمل البهائم، وهو في أخس مرتبة الإنسانية»، «ثم لا تزال هذه الأحوال تتزايد في الحيوان حتى يقرب من أفق الإنسان»، و«هذه غاية أفق الحيوان التي إن تجاوزها وقبل زيادة يسيرة خرج بها عن أفقه، وصار في أفق الإنسان الذي يقبل العقل والتمييز والنطق والآلات التي يستعملها والصور التي تلائمها»(١١٠). ولئن حققت هذه المرتبة لوجد أنها توافق: «مراتب القرود وأشباهها من الحيوان التي قاربت الإنسانية، وليس بينها وبينه إلا اليسير الذي إذا تجاوز صار إنساناً»(١١١).

وشأن الإنسان أن يعرف، صورة، بانتصاب القامة، وجوهراً، بقوة التمييز وقابلية التأديب. ولئن كانت أعلى مراتب البهيمية تبقى، مع ذلك، «دنيئة خسيسة بعيدة من مرتبة الإنسان»، فإن أولى مراتب الإنسانية ـ التي هي، على التحقيق، قريبة من مرتبة الإنسانية وما هي بإنسانية ـ تبقى: «في أفق البهيمية»(١١٢). وذاك شأن «الشعوب الهمجية» و«المتوحشة». وبهذا يظهر أن ثمة من هذا النوع المدعو «إنساناً» من تكون: «الإنسانية فيه يسيرة جداً، والبهيمية غالبة عليه»(١١٣)!

وأعلى مدارج الإنسان ذاك الذي أدرك: «الأفق الذي بين الإنسان والملك» ـ وهو بلوغ الإنسان إلى غاية أفقه الذي يتصل به بأفق الملائكة ـ

---

(١١٠) ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، ص ٧٥.

(١١١) ابن مسكويه، **الفوز الأصغر**، ص ١١٦.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(١١٣) أبو حيان التوحيدي وابن مسكويه، **الهوامل والشوامل**، ص ١٥٨.

وذلك هو: «أقصى الكمال في الإنسانية»، و«لا حالة للإنسان أعلى من هذه ما دام إنساناً». والحال أنه: «ليس ينتهي إلى الرتبة التي هي غاية الإنسانية إلا الأفراد من الناس، والواحد بعد الواحد في الأزمنة الطوال، والفترات الكثيرة. وعامة الخلق وجمهور الناس واقفون في منزلة قريبة من البهيمية، وغاية نطقهم وتمييزهم أن يرتبوا تلك البهيمية ترتيباً ما فيه نظام عقلي. أما أن يفارقوها (. . .) فلا، وإنما يصير إلى هناك الحكيم التام الحكمة، الذي يستوفي جميع أجزائها علماً وعملاً، أو نبي له تلك المنزلة بالإلهام والتوفيق»[١١٤].

وكل الإنسانية تتوقف على تربية الإنسان وتأديبه ملكته الناطقة ـ ذلك أن الخلق تأديب. قال ابن مسكويه بعد أن ميز بين أدون النفوس ـ النفس البهيمية ـ وأوسطها ـ النفس السبعية ـ وأشرفها ـ النفس الناطقة: «والإنسان إنما صار إنساناً بأفضل هذه النفوس؛ أعني الناطقة، وبها شارك الملائكة، وبها باين البهائم. فأشرف الناس من كان حظه من هذه النفس أكثر، وانصرافه إليها أتم وأوفر. ومن غلبت عليه إحدى النفسين الأخريين انحط عن مرتبة الإنسانية، بحسب غلبة تلك النفس عليه. فانظر رحمك الله أين تضع نفسك؟ وأين تحب أن تنزل من المنازل التي رتبها الله تعالى للموجودات؟ فإن هذا أمر موكول إليك، ومردود إلى اختيارك. فإن شئت فانزل في منازل البهائم، فإنك تكون منهم. وإن شئت فانزل في منازل السباع. وإن شئت فانزل في منازل الملائكة، وكن منهم»[١١٥].

وفي الإنسان من الكمالات ما في الحيوان من النقائص. فالحيوان لا يقدر على أن ينسج وشائج «الصداقة»، وإنما قصاراه «الإلف» الذي يقع بين أشكاله[١١٦]. وليس الإنسان كذلك. ومن سماته المخصوصة به أيضاً أن: «الإنسان من بين الحيوان يتصنع حتى يظهر للناس منه ما لا حقيقة له، فيبذل ماله وهو بخيل ليقال: هو جواد، ويقدم في بعض المواطن على بعض المخاوف ليقال: هو شجاع. أما سائر الحيوان فإن أخلاقها ظاهرة للناس من أول الأمر، لا تصنّع فيها»[١١٧]. ومن سماته أيضاً أن الحيوان ليس يقتدر على أن يتحقق بأمر «السعادة»؛ إذ «ليس ينسب الحيوان غير الناطق (. . .) إلى

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.
(١١٥) ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، ص ٥٣ ـ ٥٤.
(١١٦) المصدر نفسه، ص ١٤٢.
(١١٧) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

السعادة»[118]، وإنما هي تضاف إلى الإنسان من حيث ما هو إنسان. تلك فروق بين الإنسان والحيوان لطالما وقف عليها ابن مسكويه. إلا أن السمة التي استرعت نظره أكثر من غيرها هي أن: «الإنسان من بين الموجودات كلها هو الذي يلتمس الخلق المحمود»، وأن بهذه الأفعال الإنسانية: «تتم إنسانيته»[119]. غير أن مرتبة الشرف هذه ما كانت وهباً له إلى الأبد، وإنما هي كسب له بالجهد. إذ قد يحدث أن: «ينسلخ الإنسان من الإنسانية»، وذلك إن هو أزرى بإنسانيته في مهاوي البهيمية. ويسمي ابن مسكويه هذا الأمر: «الانسلاخ من الصورة الأصلية» و«الانتكاس في الخلق»[120] و«الرجوع إلى مرتبةِ البهائم»[121]. والحال الذي يلزم أن يعلم هو أنه: «أي غائلة أدهى مما يُنَكِّسُك في الخلق، ويردك إلى أرذل وجودك، ويحطك عن شرف مقامك إلى خساسة مقامات ما دونك؟»[122]

والذي عند ابن مسكويه أن سمة «الإنسانية» وإن هي أعطيت بالصورة للإنسان، فإنها تبقى «حظاً» يُحَصَّل و«نصيباً» يُبذل فيه الجهد. إنما الإنسانية جهاد. ذلك أن وظيفة العقل الذي مُنحه الإنسان أن يجاهد ضد القوى البهيمية فيه فيجهدها. يقول صاحب **تهذيب الأخلاق**: «ولولا هذا الجوهر الكريم [العقل] الذي هو مسيطر على النفس ومشرف عليها، لكان الإنسان كسائر الحيوانات غير الناطقة في ظهور قوى النفس منه مرسلة من غير رقبة، ومهملة بغير رعية. ولكنها بهذا الجوهر النفيس في جهاد للنفس عظيم. ومعنى قولي هذا أن الإنسان دائماً في جهاد النفس بقوة عقله؛ لأنه محتاج إلى ردعها به، وإلى ضبطها ومنعها من شهواتها الردية حتى لا تصيب منها إلا بمقدار ما يطلقه العقل ويحده لها، وما يرسمه ويبيحه إياها. ومن لم يقم بهذا الجهاد دائماً مدة عمره فليس ممن له حظ في الإنسانية، بل هو خليع كالبهيمة المهملة التي لا رقيب عليها من العقل»[123]. وتلك كانت كلمة ابن مسكويه الأخيرة في كنه «الإنسانية».

---

(١١٨) المصدر نفسه، ص ١٧٠.
(١١٩) المصدر نفسه، ص ١٧.
(١٢٠) المصدر نفسه، ص ١٧٧، وأبو حيان التوحيدي وابن مسكويه، المصدر نفسه، ص ٢١٩.
(١٢١) أبو حيان التوحيدي وابن مسكويه، المصدر نفسه، ص ٢١٩.
(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.
(١٢٣) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٧.

وعديد هم مفكرو الإسلام الذين ما اعتبروا سمة «الإنسانية» وهباً وإنما عدوها كسباً. إنما الإنسانية جد وجهد واجتهاد. فليس يكون الإنسان إنساناً بالفطرة، وإنما يكون إنساناً بالمجاهدة: أيهذا الإنسان، اجهد أن تكون إنساناً. فأنت لست إنساناً بالوهب، إنما أنت إنسان بالكسب. وقد عبّر عن هذه الفكرة الراغب الأصفهاني ـ مقتفياً في ذلك لا شك أثر ابن مسكويه ـ بأدق العبارة وألطفها وأحسنها مأتى: «الأفق». إنما الإنسان الحق «أفق»، وإنما الإنسانية الأصيلة «أفق»، وما كانت بمعطى؛ أي أنها أمر يتطلع إليه التطلع. وهو بهذا ـ المعطى، والأفُق ـ كائن «بينيّ» منقلبه بين أمرين: بين الملاك والبهيمة: «الإنسان لما ركب تركيباً بين بهيمة ومَلَك. فشبّهه بالبهيمة بما فيه من الشهوات البدنية، من المآكل والمشارب والمناكح، وشبهه بالملك بما فيه من القوى الروحانية من الحكمة والعدالة والجود، صار واسطة بين جوهرين: وضيع ورفيع»[١٢٤]. بل قل: إنه بالمعطى أشبه ما يكون بالنبات والحيوان، وبالأفق الذي يشرئب إليه أشبه ما يكون بالملاك. ذلك أن: «الإنسان من حيث ما يتغذى وينسل فنبات، ومن حيث ما يحس ويتحرك فحيوان، ومن حيث الصورة التخطيطية فكصورة في جدار. وأما فضيلته فبالنطق وقواه ومقتضاه»[١٢٥]. ولهذا الأمر، فإن من شأن: «الإنسان [أن] يضارع الملك بقوة العلم والنطق والفهم، و[أن] يضارع البهيمة بقوة الغذاء والنكاح. فمن صرف همته كلها إلى تربية الفكر بالعلم والعمل، فخليق أن يلحق بأفق الملك، فيسمى ملكاً وربانياً (. . .) ومن صرف همته كلها إلى تربية القوة الشهوية باتباع اللذات البدنية، يأكل كما تأكل الأنعام، فخليق بأن يلحق بأفق البهائم»[١٢٦].

وما فتئ الراغب الأصفهاني يلاحظ أنه: «كاد قولنا «الإنسان» يصير لفظاً مطلقاً على معنى غير موجود، واسماً لحيوان غير معهود، كعنزائيل وعنقاء مغرب، وغير ذلك من الأسماء التي لا معاني لها»[١٢٧]. وقد بنى هذا الحكم على مشاهدة أن ثمة: «كثيراً من صورته صورة إنسان، وليس هو في الحقيقة

---

(١٢٤) الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص ٨٩.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(١٢٧) الراغب الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين: الإنسان (وجوداً وقيمة، وغاية)**، ص ٥٠.

إلا بعض الحيوان»(١٢٨). فإذا ما قيل للراغب: أنظر إلى ما حولك أينما وليت وجهك تجد «الإنسان». أجاب: «لم أَعْنِ بالإنسان كل حيوان منتصب القامة، عريض الظفر، أملس البشرة، ضاحك الوجه، ممن ينطقون ولكن عن الهوى، ويتعلمون ولكن ما يضرهم ولا ينفعهم، ويعلمون ولكن ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون، ويكتبون الكتاب بأيديهم ولكن يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً، ويجادلون ولكن بالباطل ليدحضوا به الحق، ويؤمنون ولكن بالجبت والطاغوت، ويعبدون ولكن من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم، ويبيتون ولكن ما لا يُرضي من القول، ويأتون الصلاة ولكن كسالى ولا يذكرون الله إلا قليلاً، ويصلّون ولكن من المصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون، ويذكرون ولكن إذا ذكروا لا يذكرون، ويدعون ولكن مع الله آلهة أخرى، وينفقون ولكن لا ينفقون إلا وهم كارهون، ويحكمون ولكن حكم الجاهلية يبغون، ويخلقون ولكن يخلقون إفكاً، ويحلفون ولكن يحلفون بالله وهم كاذبون». ذاك جنس من الناس شبيه بالإنسان وما كان بحقيق القول إنساناً. إنما شأن: «هؤلاء وإن كانوا بالصورة المحسوسة ناساً، فهم بالصورة المعقولة لا ناس ولا نسناس»(١٢٩). شأنهم شأن «الإنسان الرذل» الذي ليس هو، على التحقيق، بإنسان.

وعلى الرغم من أن الأصفهاني يعترف بأن من سمات الإنسان الدالة عليه «هيآته» المخصوصة من انتصاب القامة وعرض الظفر، و«انفعالاته» المميزة كالضحك والخجل والحياء، فإنه يعدّ هذه الشروط شروطاً ضرورية لكنها غير كافية. إذ بالإضافة إلى هذه «الإلهيات» و«الانفعالات» لا بد أن ينضاف محدد ثالث من محددات الإنسان هو ما يسميه «الأفعال»، وذلك شأن تصور المعقولات، وتعلّم الصناعات، واكتساب الأخلاق(١٣٠). فقد تحقق بهذا أن الراغب الأصفهاني يميز في الإنسان بين جزئين: بدن محسوس، وروح معقول. ويرى أن صورة الإنسان المحسوسة البدنية هي انتصاب القامة وعرض الظفر وتعرّي البشرة عن الوبر، وأن صورته المعقولة الروحانية هي العقل والفكر والروية والنطق. ولذلك يستشهد بما قاله الحكماء من أن:

---

(١٢٨) الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص ٨٧.

(١٢٩) الراغب الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**: **الإنسان (وجوداً وقيمة، وغاية)**، ص ٥٠ ـ ٥٢.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٧٨.

الإنسان هو الحيوان الناطق. ويؤكد أنهم لم يعنوا بالنطق اللفظ المعبر به فقط، بل عنوا به المعاني المختصة بالإنسان(١٣١).

ويقرّ الأصفهاني أن الإنسان يتميز عن الحيوانات، بله يمتاز عنها، بجسمه ـ وهو ما يكني عنه باسم «الصورة التخطيطية» ـ وفكره معاً ـ وهو ما يكني عنه بوسم «الصورة المعقولة». ويقول: «للإنسان فضل على الحيوانات كلها في نفسه وجسمه. وأما فضله في نفسه فبالقوة المفكرة التي بها العقل والعلم والحكمة والتدبير والتمييز والرأي، فإن البهائم وإن كانت كلها تحس، وبعضها يتخيل، فليس لها فكر ولا روية ولا استنباط المجهول بالمعلوم، ولا تعرف علل الأشياء ولا أسبابها، وليس في قوتها تعلم الصناعات الفكرية، وإنما يتعلم بعضها بعض الصناعات المتخيلة، وأقواها في ذلك الفيل والقرد. وأما فضله في جسمه فباليد العاملة واللسان الناطق وانتصاب القامة الدالة على استيلائه على كل ما أوجد في هذا العالم»(١٣٢). غير أنه يولي العناية، أشد ما تكون العناية، لميزة العقل، ويؤكد مزية النظر بخلاف سمة الجسد.

فقد تحصل بهذا، أن من الناس من لا يملك من الإنسان إلا «الصورة التخطيطية»، أو قل: «الشكل»، أما المضمون فعارٍ منه، والإنسان منه براء. إنما الحقيقة أن: «الناس على ضربين: ضرب لم يحظ من الإنسانية إلا بالصورة التخطيطية، من انتصاب القامة وعرض الظفر والقوة على الضحك ولغو من المنطق يجري مجرى المكاء والتصدية ـ وهو دون البهائم. وضرب هو الإنسان ـ وهو المعنى بما خلق لأجله»(١٣٣). ذلك أن الراغب الأصفهاني إذ يبحث في كل القوى التي تميز الإنسان عن الحيوان، لا يجد لها الميزة المستحقة ولا المزية المزعومة. فما كان فضل «الإنسان» على «الحيوان» أبداً بقوة جسمه وينبغي ألا يكون، إذ الفيل والبعير أقوى منه أجساماً؛ ولا كان بطول العمر في الدنيا، إذ النسر والفيل أطول عمراً منه؛ ولا كان بشدة البطش، إذ الأسد والنمر أشد منه بطشاً؛ ولا باللباس واللون، إذ الطاووس والدراج [طائر جميل يشبه الحجل] أحسن منه لباساً ولوناً؛ لا ولا بالقوة على

---

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(١٣٢) الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص ٨٣.

(١٣٣) الراغب الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**: **الإنسان (وجوداً وقيمة، وغاية)**، ص ٢٠٤.

النكاح، إذ الحمار والعصفور أقوى منه نكاحاً...[١٣٤] غير أن هذه الفكرة تأدت ببعض القوم إلى الإعلان ـ إعلاناً متسرعاً ـ عن أن خلق الإنسان كان منقوصاً: إذ ما أعطي سلاحاً يدفع به عن نفسه مثلما أعطي كثير من الحيوان أسلحة، شأن الأنياب والمخالب، وما كُفي لباسه مثلما كُفيه الحيوان... ويجيب الراغب الأصفهاني عن هذا الاعتراض بالقول: إن الأمر ليس كما اعتقده هؤلاء. إنما قوة القوى جمعاء، وما لم يعطه حيوان البتة، هي قوة الفكر. وهذه القوة هي القوة التي يمكن: «أن يتخذ بها الإنسان كل آلة وكل ملبس على قدر حاجته إليه، ويتناوله متى شاء، ويضعه متى أحب، ويستبدل به كيفما أراد. والحيوانات ليس لها أن تضع أسلحتها متى استغنت عنها، ولا أن تستبدل بها. فهذا دليل على تمام الإنسان ونقصان الحيوانات. فالإنسان بالفكر والروية يقهر الحيوانات التي هي أقوى منه؛ لأنه يهيئ بفكره لكل منها آلة يصطادها بها»[١٣٥]. ويجري مجرى هذا الكلام قوله في كتاب آخر: «ومن زعم أن الإنسان خلق خلقة ناقصة عن الوحشيات من حيث إنه لم يُكفَ الملبس كما كُفِيته، ولم يعطَ سلاحاً في ذاته كما أعطي كثير منها، فنظره ناقص. إذ قد أعطي الإنسان بَدل ذلك التمييز الذي يمكّنه من أن يتخذ به كل ملبس وكل سلاح حسب ما يريده، فيتناوله متى أراد ويضعه متى أحب. ثم لو أعطي الإنسان بعض الأسلحة التي أعطيتها الوحشيات لم يمكنه أن يستعمل غيرها كالوحشيات. وأيضاً فلو أعطي ذلك لكان من الحق أن لا يعطى التمييز، لأنه حينئذ كان يستغني عنه فتبطل فائدته، وفعل الله تعالى متزه عن ذلك»[١٣٦].

وهكذا، قد تبدّى لنا أن الإنسان: «وإن خلق عارياً من المعارف التي جعلها (الله تعالى) للحيوانات بالإلهام، ومن الملابس والأسلحة التي جعلها لها بالتسخير، فقد جعل له بالعقل والقوة قوة التعلم وتحصيل الملابس والأسلحة والآلات المختلفة، ووكله إلى نفسه في الاستفادة، ومكّنه من ذلك. وذلك فضيلة له لا نقيصة، ورفعة لا ضعة؛ فإنه بإعطائه العلم والعقل واليد العاملة قد أعطاه كل شيء، ولو أعطي كل شيء كما أعطي البهائم شيئاً فشيئاً لكان قد منع كل شيء، لأن بعضه كان يمنعه من استعمال

---

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(١٣٦) الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص ٨٤.

البعض»[137]. وإذ يستمر الراغب الأصفهاني في المقارنة بين الإنسان وسائر الحيوانات، يجد أن هذه تهتدي إلى أفعالها بالتسخير والإلهام ـ كالنحل في ما يتعاطاه من السياسة ومن عمل العسل، وكالسَرَفَة [دويبة] في ما تبنيه من الأبنية، وكالعنكبوت في نسجه ـ أما الإنسان فإنه حتى وإن اشترك مع الحيوان في جنس هدايته، فقد امتاز عليه بهداية مخصوصة ـ هي هداية العقل. يقول بهذا الصدد: «فأما الإنسان فهدايته تعالى له بكل ذلك [بما أهدي به الحيوان] وبالفكر. وذلك أنه بالتسخير تنفسه وكثير من حركاته ونحو ذلك من أفعاله، وبالإلهام هدايته طفلاً للارتضاع ولمصّ الثدي، وطلب الغذاء، والتشكي من الآلام بالبكاء. وببديهة العقل يعرف مبادئ العلوم. وبالفكر يتوصل إلى استنباط المجهول من المعلوم».

ومن هنا يميز الراغب الأصفهاني بين معنيين لمفهوم «الإنسان»، فيقول: «فالإنسان يقال على ضربين عامّ وخاصّ. فالعام يقال لكل منتصب القامة مختص بقوة الفكر واستفادة العلوم. والخاص يقال لمن عرف الحق فاعتقده والخير فعمله بحسب وسعه»، ثم يضيف ـ وهذا هو الأهم ـ «وهذا معنى يتفاضل فيه الناس ويتفاوتون تفاوتاً بعيداً، وبحسب تحصيله تستحق الإنسانية ـ وهي تعاطي الفعل المختص بالإنسان ـ فيقال: فلان أكثر إنسانية»[138]. إذاً إشكال الحكيم هو: كيف يرضى هذا الإنسان ـ الشبيه بالإنسان وما هو بإنسان ـ أن يكون حيواناً وقد أمكنه أن يصير إنساناً؟ أليس يقبح بذي العقل أن يكون بهيمة وقد أمكنه أن يكون إنساناً؟

يتحدث الراغب الأصفهاني عن «الإنسان» من حيث ما هو مطالب بما يسميه طوراً «اكتساب الإنسانية»، وطوراً آخر «استفادة الإنسانية»، حتى يصير هو: «حاوياً لنوعها، وحامياً على معناها، ومراعياً لخصائصها»[139]؛ وبالتالي حائزاً لما يسميه «فضيلة الإنسانية»[140]. وليس يمكن هذا في نظره إلا بالخلق. إنما الإنسان خلق. وليس يتحقق الإنسان إلا بالخلق. وما كان له أن يتحقق إلا بالخلق. والراغب وإن اعترف بأن الإنسان يكون بالعقل إنساناً، فإنه وجه العقل ـ

(١٣٧) الراغب الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين: الإنسان (وجوداً وقيمة وغاية)**، ص ١٢٥.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٥٠ و٥٣.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٥٤.

أساساً ـ نحو رسالة الخلق. فالأصل في العقل أن يكون عقلاً أخلاقياً. ذلك أن الإنسان: «لم يصر إنساناً إلا بالفكرة وبالعقل الذي به يميز بين الخير والشر والجميل والقبيح»[١٤١]. وإذا حق أن الراغب الأصفهاني اعتبر أنه: «إنما يصير الإنسان [إنساناً] بالعقل، ولو توهمنا العقل عنه مرتفعاً لخرج عن كونه إنساناً، ولم يكن إذا تخطيت الشبح الماثل إلا بهيمة مهملة أو صورة ممثلة»[١٤٢]، فإنه اعتبر أن الإنسان، إن اقتصر على العقل وحده، بدا له هذا قاصراً ناقصاً عاجزاً. يقول: «واعلم أن العقل بنفسه قليل الغناء يكاد لا يتوصل إلا إلى معرفة كليات الشيء دون جزئياته، نحو أن يعلم جملة حسن اعتقاد الحق، وقول الصدق، وتعاطي الجميل، وحسن استعمال المعدلة، وملازمة العفة ونحو ذلك، من غير أن يعرف ذلك في شيء شيء. والشرع يعرف كليات الشيء وجزئياته ويبين ما الذي يجب أن يعتقد في شيء شيء، وما هو معدلة في شيء شيء. ولا يعرفنا العقل مثلاً أن لحم الخنزير والدم والخمر محرمة، وأنه يجب أن يتحاشى من تناول الطعام في وقت معلوم، ولا تنكح ذوات المحارم، وأن لا تُجامَع المرأة في حال الحيض. فإن أشباه ذلك لا سبيل إليها إلا بالشرع»[١٤٣].

فقد ترتب عن هذا، أن العقل محتاج أبداً إلى من يؤيده ويسدده. وليس يكون ذلك المؤيد المسدد سوى الشرع: «اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع». على أنه مثلما لا عقل من دون شرع، فكذلك لا شرع من دون عقل. فإذا كان الراغب الأصفهاني قد قال، في ما تقدم، «اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع»، فإنه سرعان ما أضاف: «والشرع لا يتبيّن إلا بالعقل»[١٤٤]. ثم أكمل وختم: «الشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضدان، بل متحدان»[١٤٥].

فقد تحقق عن هذا أمران: **أولهما** معروف منذ اليونان ـ وهو أن الإنسان لا يكون إنساناً إلا بالعقل. **والثاني** مستجد في فكر الإسلام ـ وهو أن «الإنسان لا يكون إنساناً إلا بالدين»[١٤٦]. وأنه «ما لم يكن [الإنسان] عارفاً برسوم العبادة

(١٤١) المصدر نفسه، ص ٨٠.
(١٤٢) المصدر نفسه، ص ١٤٩.
(١٤٣) المصدر نفسه، ص ١٤٢.
(١٤٤) المصدر نفسه، ص ١٤٠.
(١٤٥) المصدر نفسه، ص ١٤١.
(١٤٦) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

ومتخصصاً بها لا يكون إنساناً»[١٤٧]. فإن اعترض على الراغب الأصفهاني معترض: بحسب ما ذكرت لا يصح أن يقال للكافر «إنسان». أجاب: «إنّا لم نقل إنّا لا نسمي الكافر إنساناً على تعارف الكافة، بل قلنا: قضية العقل والشرع تقتضي أن لا يسمى به إلا مجازاً ما لم يوجد منه الفعل المختص به. ثم إن سمي به على سبيل تعارف العامة فليس ذلك بمنكر، فكثير من الأسماء تستعمل على وجه فيبين الشرع أن ليس استعمالها على ما استعملوه»[١٤٨]؛ مثال ذلك أن الناس يعتبرون الغنى غنى المال، ويعتبره الشرع غنى النفس. فبالمثل يعتبر الناس الإنسان الصورة ويعتبره الشرع الجوهر. وما كان هذا الجوهر العقل وحده، بل هو بالأولى العقل المؤيد بالشرع؛ أي التعبد.

تأسيساً عليه، يتحدد الإنسان، جوهرياً، بالتدين الذي ليس شيئاً آخر سوى التعبد. وفي ضوئه يتحدد معنى «الإنسانية»: «الإنسان تحصل له الإنسانية بقدر ما تحصل له العبادة التي لأجلها خلق، فمن قام بالعبادة حق القيام فقد استكمل الإنسانية، ومن رفضها فقد انسلخ من الإنسانية فصار حيواناً ودون الحيوان»[١٤٩].

والحال أنه لئن وجد الراغب الأصفهاني أن الكافر لا يسمى إنساناً إلا مجازاً وتجوزاً في العبارة وتسمحاً، فإن ابن مسكويه، بالضد منه، كان أرحب صدراً وأوسع أفقاً؛ إذ أقر أن «للإنسان ـ بما هو إنسان ـ أفعالاً وهمماً وسجايا وشيماً قبل ورود الشرع، وله بداية في رأيه، وأوائل في عقله لا يحتاج فيها إلى شرع؛ بل إنما تأتيه الشريعة بتأكيد ما عنده والتنبيه عليه، فتثير ما هو كامن فيه وموجود في فطرته. قد أخذه الله ـ تعالى ـ عليه، وسطّره فيه من بدء الخلق. فكل من له غريزة من العقل ونصيب من الإنسانية، ففيه حركة إلى الفضائل، وشوق إلى المحاسن، لا لشيء آخر أكثر من الفضائل والمحاسن التي يقتضيها العقل وتوجبها الإنسانية، وإن اقترن بذلك في بعض الأوقات محبة الشكر، وطلب السمعة، والتماس أمور أخر»[١٥٠]. إنما الحقيقة التي يجب أن تعلم هي أن: «الناس يتساوون في الإنسانية التي

---

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(١٤٩) المصدر نفسه. ص. ١٥٠.

(١٥٠) أبو حيان التوحيدي وابن مسكويه، **الهوامل والشوامل**، ص ١٩٢.

تعمّهم، وفي أشياء تتبع الإنسانية من الأحكام والأوضاع، ويتفاوتون في أمور أخر يزيد بها بعضهم على بعض»(١٥١).

غير أن الراغب الأصفهاني سرعان ما يستدرك. إذ العبادة ما كانت كل ما يستغرق جوهر «الإنسانية»، وإنما هي بعد أساسي إلى جانب بعدين آخرين يذكرهما في بحثه عن الغاية التي من أجلها أوجد الإنسان، فيبادر إلى القول: «الفعل المختص بالإنسان ثلاثة: عمارة الأرض المذكورة في قوله تعالى: **﴿واستعمركم فيها﴾**(١٥٢)، وذلك هو تحصيل ما به المعاش لنفسه ولغيره. وعبادته المذكورة في قوله تعالى: **﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾**(١٥٣)، وذلك هو الامتثال للباري تعالى في أوامره ونواهيه. وخلافته المذكورة في قوله تعالى: **﴿ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون﴾**(١٥٤) وغيرها من الآيات، وذلك هو الاقتداء بالباري سبحانه على قدر طاقة البشر في السياسة باستعمال مكارم الشريعة»(١٥٥).

على أن بعض حكماء العرب حاولوا الرقي بالإنسان إلى ملاقاة مثاله الأعلى. وقد اتخذ هذا «المثال الأعلى» صورتين اثنتين: صورة «الإنسان الكامل»، وصورة «الإنسان التام».

اشتهر المتصوفة بمثلهم الأعلى في «الإنسان» ـ الذي هو «الإنسان الكامل». ولقد أدركت صورة هذا المثال أنموذجها في أنظار ابن عربي. وهكذا، لئن نظر ابن عربي إلى «الإنسان»، بعامة ـ وآدم أنموذجه ـ بوصفه «المنطوي على كل أسرار العالم»، و«المختصر الشريف الذي حوى معاني العالم الأكبر»، و«نسخة مباني العالم الأصغر»، فإنه نظر إلى «الإنسان الكامل» بوسمه «النسخة العظمى» و«المختصر الشريف الأكمل»(١٥٦)، بل هو «روح» كل الكمل: «وليس بكامل من لم يجتمع فيه ما تفرق في الكمل قبله»(١٥٧). غير أن «الإنسان

---

(١٥١) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(١٥٢) **القرآن الكريم**، «سورة هود،» الآية ٦١.

(١٥٣) المصدر نفسه، «سورة الذاريات،» الآية ٥٦.

(١٥٤) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية ١٢٩.

(١٥٥) الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص ٩٠ ـ ٩١.

(١٥٦) محي الدين بن عربي، «الإنسان الكلي،» ورد في: الحكيم، **عودة الواصل: دراسات حول الإنسان الصوفي**، ص ١٣٨.

(١٥٧) ابن عربي، «بلغة الخواص،» ص ١٣٨.

الكامل» ما كان، على التدقيق، اسماً لنخبة من الجنس البشري تحقق لها الكمال، لا ولا كان رسماً لسلالة من البشر ورثوا الكمال الإراثة، وإنما هو، على التحقيق، اسم علم له ما صدق واحد: الرسول العربي. يقول ابن عربي: «(. . .) لكن مطلق لفظ الإنسان الكامل حيث ورد في مؤلفاتي إنما أريد به محمد (ﷺ) (. . .) إذ هو الإنسان الكامل بالاتفاق»(١٥٨).

ومال بعض متفلسفة الإسلام إلى نحت صورة ما سمّوه «الإنسان التام» الذي من شأنه أن يحقق ما سمّوه «التمام الإنساني». وإذ هم أقروا أن: «الإنسان ليس يخلو من النقص، وقلما ينتهي إلى غاية الكمال»، فإنهم رأوا أن بمكنة الإنسان، سلباً، أن يحد ما أمكنه من نقصانه، وأن يطمح، إيجاباً، إلى أن يحقق، ما أمكنه، تمامه. إنما حد «الإنسان التام» أنه: «الجامع لمحاسن الأخلاق»؛ إذ هو الذي: «لم تفته فضيلة ولم تشنه رذيلة». والحال أن: «هذا الخلق قلّما ينتهي إليه إنسان. وإذا انتهى الإنسان إلى هذا الحد كان بالملائكة أشبه منه بالناس. فإن الإنسان مضروب بالنقص، مستولٍ عليه وعلى طبعه ضروب الشر، فقلما تخلص من جميعها حتى تسلم نفسه من كل عيب ومنقصة ويحيط بكل فضيلة ومنقبة». غير أن هذا: «التمام وإن لم يكن ممكناً، فإن الاقتراب منه ممكن، وهو غاية ما ينتهي به الإنسان، وهو منتهى له»(١٥٩). ولما كان: «ليس بتام من عرف له عيب»، فإن المراد بالإنسان أن يسمو على العيوب ما أمكنه ذلك. والحال أن هذه المرتبة تبقى «أفق» الإنسان المنظور؛ إذ إن: «هذه المرتبة غاية تمام الإنسانية ونهاية فضيلة البشرية. وواجب على كل إنسان الاجتهاد في بلوغها واستفراغ الوسع في الوصول إليها، لأن التمام مطلوب لذاته، والنقص مكروه لعينه»(١٦٠).

بيد أن هنا نكتة دقيقة تهمّ تصور «الإنسان»، بعامة، في ثقافة الإسلام نود الختم بها. وهي أن حديث حكماء العرب عن «الإنسان»، وإن كان مجملاً، فإنه بقي فيه شيء من الذكورة الطاغية: إنما الإنسان، بالأولى، الرجل الذكر. إلا أنه من بين المفكرين المسلمين القلائل الذين أرادوا أن يفكوا هذا المفهوم من تعلقه الذي يكاد يكون حصرياً بالذكورة ـ اللهم إلا

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(١٥٩) «مقالة في الأخلاق،» ص ١٣٦.

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

لماماً ـ ابن عربي. ففي تضاعيف حديث هذا الرجل عن «الإنسان الخليفة» ـ «الإنسان الكامل» ـ بوصفه يتجاوز ما سمّاه «الإنسان الحيوان» أضاف إضافة بديعة مفككاً الصلة بين مبدأ «الإنسانية» ومبدأ «الذكورة»: «وليس المخصوص بها [بالإنسانية] أيضاً الذكورية فقط، فكلامنا إذاً في صورة الكامل من الرجال والنساء. فإن الإنسانية تجمع الذكر والأنثى. والذكورية والأنوثية إنما هما عرضان ليستا من حقائق الإنسانية لمشاركة الحيوان كلها في ذلك»[١٦١].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه بلغت أنظار حكماء العرب في شأن «الإنسان» مبلغ «النزعة الإنسانية». وبحق قال الحكيم العربي: «وينبغي لمحب الكمال أيضاً أن يعوّد نفسه محبة الناس أجمع والتودد إليهم والتحنن عليهم والزلفة منهم والرحمة لهم ـ فإن الناس قبيل واحد متناسبون تجمعهم الإنسانية وتحلهم قوة إلهية هي في جميعهم وفي كل واحد منهم، وهي النفس العاقلة. وبهذه النفس صار الإنسان إنساناً، وهي شرف جزئي الإنسان اللذين هما النفس والجسد. والإنسان بالحقيقة هو النفس العاقلة، وهي جوهر واحد في جميع الناس. والناس كلهم بالحقيقة شيء واحد، وبالأشخاص كثير. وإذا كانت نفوسهم واحدة ـ والمودة إنما تكون بالنفس ـ فواجب أن يكونوا كلهم متحابين متوادين (. . .) فبحق يجب لمحب الكمال أن يكون محباً لجميع الناس، متحنناً عليهم رؤوفاً بهم»[١٦٢].

ذلكما كانا أعلى مقام بوأت به الثقافة العربية الإنسان. فليعتبر!

---

(١٦١) ابن عربي، **عقلة المستوفز**، ص ٣٩.

(١٦٢) «مقالة في الأخلاق،» ص ١٤١.

كتاب الغير

«إنما أنا أنت».

أبو حيان التوحيدي

«ظننت أنك إني».

مجهول

بيني وبينك أني ينازعني

فارفع بلطفك أني من البين

السهروردي

«أخذ مني أنا فبقيت بلا أنا».

مجهول

«لست أنت كأنا».

الزاهد أبو عبد الله محمد بن نوح

«لا تزن الخلق بميزانك».

«خذ الحكمة أين رأيتها؛ فإن العاقل يأخذ الحكمة لا يبالي على أي حائط كتبت، وعن أي رجل نقلت، ومن أي كافر سمعت».

أحمد الرفاعي

يمكن أن نستقرئ مما تناثر في كتب الثقافة العربية ـ إنْ تلويحاً أو تصريحاً ـ من أحاديث مقتضبة عن الصلة بين «الأنا» ـ الذات ـ و«الغير» ـ «الآخر» أو «السوى» ـ وما رافقها من كلام عن «حظوظ النفس» و«حقوق الغير» أوجهاً للصلة والتعالق ثلاثة:

١ ـ أدنى مراتب هذه الوجوه ما سمّيناه مرتبة «صلة الاستلحاق الأحادي»، قاصدين بها منزلة نزوع «الأنا» إلى استلحاق «الغير» استلحاقاً، واستتباعه لها استتباعاً، واستملاكه استملاكاً حد استرقاقه بأسوأ استرقاق يكون وإفناء هويته بهوية غيره بأفنى فناء يكون: أنا أنا ولا أنت. وذلك بما يفيد أن تنزع «الأنا»، بوسمها ميالة بالطبع إلى الطغيان على «الغير» وبوصفها جنوحاً بضرب من الجنوح طبيعي إلى «محبة التسلطن»، إلى أن تجعل من هذا «الغير»، أكان صديقاً أم حبيباً أم قريباً، لها مستتبعاً وبها مستلحقاً، وذلك بما لا يحفظ للغير «غيريته» وإنما بما يذيبها في إنيّة «الأنا» الإذابة أكملها. وبهذا يصير المطلوب، هنا، من هذا «الغير» ـ المستهدَف للأنا ـ أن ينقاد إلى هذه انقياداً بلا استعصاء؛ أي ألّا يستعصي «الغير» على «الأنا» بعض استعصاء، وألا يتأبى عنها شيء إباء. وفي هذا المعنى من توق «الذات» إلى استلحاق «الغير» الاستلحاق كله قال الشاعر العربي:

إذا شئت أن أرضى وترضي وتملكي　　زمامي ـ ما عشنا معاً ـ وعناني

إذن فارمقي الدنيا بعيني واسمعي　　بــأذنـي وانـطـقـي بـلـسـانـي

ورثى الثعالبي الكاتب أبا سليمان الخطابي فقال:

ما أنت غيري، فأخشى أن تفارقني　　فديت روحك بل روحي، فأنت أنا

وهذا الاسترقاق، إذا ما هو تُؤمِّل حق تأمل، وجد أنه الأصل الذي يتأصل عليه أي استعباد، كائناً ما كان: عاطفياً أم اجتماعياً أم ثقافياً أم سياسياً أم دينياً. . .هاك نموذجاً سياسياً منه ورد في مقطع من رسالة كتبها الحجاج بن يوسف الثقفي إلى سليمان بن عبد الملك ذكر فيها على وجه الخصوص: «إنما أنت نقطة من مداد، فإن رأيتَ فيَّ ما رأى أبوك وأخوك كنتُ لك كما كنتُ لهما، وإلا فأنا الحجاج وأنت النقطة، فإن شئتُ محوتُكَ، وإن شئتُ أثبتك»[1]. هو ذا الائتمار على الغير ائتماراً، وذلك حد مخاطبته: «ويلك! ما أنت؟ ومن أنت؟ ومن أين أنت؟»

وقد يكون الأمر على الوجه المقابل التلقاء، إذ تصير «الأنا»، هنا هذه المرة، هي المستَرَقَّة للغير المستتبعة للسوى، وذلك بوصف «الغير» أيضاً

(١) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام هارون، ط ٤ (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، مج ١، ج ١، ص ٣٩٧.

«أنا» مثله مثلها لا يقلّ جنوحه إلى الطغيان عن جنوحها. طغيان يواجه طغياناً: الذات والغير بسواء. وذلك بحيث يجتهد الفرد في ألّا يكون «نفسه»، بل يجهد في أن يكون «غيره»: يكون هو بلا هو، وأنا سلبت منها أناها، لسان حاله ـ إن هو بقي له من لسان ومن حال ـ يقول: «أخذْتَني مني، ولم تبقني علي، فها أنا بلا أنا»؛ فلا تكون له، مثلاً، إرادة مع مألوفه أو محبوبه. ومن كلام بعض العارفين: «إذا صحت المحبة، لم يبق من المحب ولا حبة»[٢]. كذا هي الصلة «الحقة» بالغير في المحبة ـ لا سيما منها الصوفية ـ كما تمثلها الكثير من المفكرين والحكماء: «أن تهب كلَّك لمن أحببت، فلا يبقى لك منك شيء». وفي هذا المعنى أنشأ بعضهم: «أنزلني من نفسك منزلة عبد، أنزلك من نفسي منزلة مولى». كما قال غيره: «ليس من أعلام الحب أن تحب ما يبغضه حبيبك». ولا يقال في الغير، هنا، إنه غريب عن الذات، وإنما هو للذات عينها لا نظر لها إليه، فإنه ليس شيئاً زائداً عليها. ما هو لها بمعزل، وإنما هو لها بمنزل. قيل لقيس ليلى: من أنت؟ قال: ليلى! قيل له: من ليلى؟ قال: ليلى! فما ظهر له عين في هذا البين[٣]، وما بقي اختلاف. فقدت الذات عينها في الغير، وزال كونها في السوى.

هي ذي مرتبة «الأنّية» التي يتعلق فيها «السوى» بالأنا، أو «الأنا» بالسوى، ولا فرق.

والحال أن المرتبة التي تليها أعلى منها وأرفق:

٢ ـ أوسط مراتب هذه الوجوه ما سمّيناه مرتبة «صلة الاستلحاق المتبادل»، بما يؤدي إلى «بطلان الهويتين» معاً وليس إحداهما، كما في الحال السابق، وذلك بأن تطلب «الأنا» لسواها، هذه المرة، ما تطلبه لذاتها، وذلك بحيث يصير «الغير» مستلحقاً للأنا (مرتبة صلة الاستلحاق الأولى أو الأدنى)، وبالمثل والتلقاء، تصير «الأنا» بدورها مستلحقة للسوى وله مستتبعة، وذلك بما يفيد إمحاء «الأنا» في «الغير» وانطماس «الغير» في «الأنا» حد أن تصير «الأنا» و«الغير» واحداً أحداً وما ثمة اثنان على الحقيقة (جديد

---

(٢) بهاء الدين محمد بن الحسين العاملي، **الكشكول**، ط ٢ ([بيروت]: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، مج ٢، ص ٦٥.

(٣) عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، **شرح مشكلات الفتوحات المكية لابن عربي**، دراسة وتحقيق يوسف زيدان ([القاهرة]: دار الأمين، ١٩٩٩)، ص ٢٥٢.

المرتبة أنها جدلية تذويب): أنت أنا وأنا أنت، وإني في التحقيق لست سواك. وما تقول أنت؟ وما أقول أنا؟ كلانا واحد. إذا شئت أن أدعوه ناديت: يا أنا، وإن رام أن يدعوني نادى: يا إني. فيخبرني عني بما أنا مخبره عنه: كن بكلّك لي، أكون بكلّي لك، أو قل: أنت لي كما أحب، فاجعلني لك كما تحب، أو قل: أريدك ما أردتني، ولا أريدك ما نبوت عني.

هنا «الذات» و«السوى» واحد، وما ثمة تعدّد على التحقيق. لا ولا «تثنّي»؛ أي صيرورة من اثنين. وهنا «الأنا» و«الغير» بسواء، ليسا هما اثنين غيرين وإنما واحد أحد. وكأننا بشخص أحد «تثنّى» أو «ازدوج»؛ أي صير من ذاته اثنين وتطور ذاتين: البين مرفوع بيني وبينك. وكأننا بهذا الموقف يبادر فيعاتب الموقف الأول قائلاً: «كأنك تحب أن يكون غيرك لك، ولا تحب أن تكون أنت لغيرك! كلا، كن أنت ذاك [التابع لغيره]، تجدك على ذاك [التابع لك]، ويجدك مثلك على ذاك [التابع له]». قال الحكيم العربي: «كن لي كما أريد، أكن لك كما تريد»، الذات والسوى هنا بسواء. وكأن لسان حال هذه المرتبة ما يفتأ يردد القول: هنا البينونة بيني وبينك ساقطة، والكينونة لي بك من أجلك رابطة. ولهذا قال أبو حيان التوحيدي حاكياً عن هذه المرتبة في كتاب **الإشارات الإلهية**: «إنما أنا أنت، لأن تنبيهي لك تنبه مني بك، وتعريفي إياك تعرف بي فيك. فكلامي وإن كان لك فهو لي، وسماعك وإن كان بك فهو بي»[٤]. وقال الزاهد السريّ السقطي: «لا تكمل المحبة بين اثنين حتى يقول كل للآخر: يا أنا». ونسب إلى أحد الحكماء هذا المعنى نفسه في قوله: «لا يبلغ المتحابان حقيقة المحبة حتى يقول الواحد للآخر: يا أنا»، معتبرين بذلك أن: «من شرط المحبة الموافقة، ومن شرط العداوة المخالفة»[٥]. قال الشاعر العربي:

روحه روحي، وروحي روحه ... إن يشأ شئت، وإن شئت شاء

وقال غيره:

روحها روحي وروحي روحها ... ولها قلب وقلبي قلبها

فلنا روح وقلب واحد ... حسبها حسبي وحسبي حسبها

---

(٤) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **الإشارات الإلهية**، تحقيق وداد القاضي، ط ٢ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٢)، ص ٤٣٠.

(٥) عبد القادر الجيلاني، **الفتح الرباني والفيض الرحماني** (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، [د. ت.])، ص ١٣٥.

وقال شاعر آخر:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ... فإذا أبصرتني أبصرتنا
نحن روحان معاً في جسد ... ألبَس الله علينا البدنا

وقال سواه:

يا منية المتمني ... أفنيتني بك عني
أدنيتني منك حتى ... ظننت أنك أني

هذا ولقد أورد مفكرو العرب لهذا الموقف الأمثولة التالية: «يحكى أن رجلاً ألقى محبوبُه نفسَه في الماء. فألقى المحب نفسه وراءه. فقال له: ما الذي أوقعك في الماء؟ فقال: غبت بك عني فظننت أنك أني»[٦]. هذه رواية ابن قيم الجوزية، أما رواية صاحب كتاب **اللمع** فقد أورد الحكاية نفسها مع شيء من المباينة في اللفظ: «ذكر الشبلي أن متحابين ركبا بعض البحار، فسقط أحدهما في البحر وغرق، فألقى الآخر نفسه إلى البحر، فغاص الغواصون، فأخرجوهما سالمين، فقال الأول لصاحبه: «أما أنا فقد سقطت في البحر، أنت لِمَ رميت نفسك في البحر؟» فقال له: «أنا غائب بك عن نفسي، توهمت أني أنت»»[٧].

وقد أفاض فريد الدين العطار القول في وجوه هذه الحكاية الرمزية فقال: «ما إن وقع أحد المعشوقين قضاء وقدراً في الماء حتى أسرع عاشقه وألقى بنفسه في الماء، وعندما اقترب كل منهما من الآخر سأل المعشوق العاشق قائلاً: أيها الجاهل! إذا كنتُ قد سقطت أنا في هذا الماء الجاري، فلم ألقيتَ بنفسك في لجته؟ فقال: لقد ألقيت بنفسي في الماء لأنني لم أعرف نفسي من نفسك. فقد مضى وقت بلا ريب حتى أصبحت أنا أنت وأنت أنا وأصبحنا واحداً. فهل أنت أنا أم أنا أنت: وإلامَ الثنائية؟ فإما أنني أنت أو أنك أنا، أو أنك أنت أنت، وعندما تكون أنت أنا وأنا أنت على الدوام يكون جسدانا واحداً والسلام. وإذا كانت الثنائية بيننا فالشرك قد

---

(٦) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨)، مج ١، ص ١٥٥.

(٧) أبو النصر عبد الله بن علي السراج، **اللمع**: تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٢)، ص ٤٣٧.

أصابك، وإذا انمحت عنا الثنائية فالتوحيد قد أدركك»[^٨].

وما زالت بعض العرب تفضل أن ينذاب ما بين «الذات» و«السوى» حتى لا يبقى إلا واحد، وذلك حتى قيل للشاعر الغزلي العربي مجنون بني عامر: «أتحب ليلى؟» قال: «لا» قيل: «لِمَ؟» قال: «لأن المحبة ذريعة للوصلة، وقد سقطت الذريعة فليلى أنا وأنا ليلى». وسئل الزاهد العربي الشهير رويم عن «المحبة»، فقال: «الموافقة في جميع الأحوال»، وأنشد:

لو قلت لي: مُتْ! مُتُّ سمعاً وطاعة وقلت لداعي الموت: أهلاً ومرحبا[^٩]

هي ذي مرتبة «السوية» التي تصير فيها «الأنا» و«الغير» سواء بعد أن ما كانتا بسواء، كما تذوب «الإنيّة» في «الغيرية» و«الغيرية» في «الإنيّة» فليست تبقى ثمة «ثنائية».

والحال أن في هاتين المرتبتين معاً يتحقق إما انمحاق «الغير» في «الذات» أو بالضد انطماس «الذات» ـ التي تصير هنا «غير الغير» ـ في هذا «الغير» وانمحاء معالمها فيه واندراس آثارها. هذا وقد مَثَّلَ المفكر الفرنسي إيمانويل لوفيناس للحالة الأولى حيث ينمحي «السوى» في «الأنا» بحال «المعرفة». إذ ما من معرفة، أنى كان شأنها، إلا ومن شأنها أن تقوم على امتصاص «الغير» في «الذات» امتصاصاً، وعلى القضاء على الثنائية القصية العصية قضاء مبرماً: ثنائية «الأنا» و«السوى». كما مَثَّلَ هو للحالة الثانية التي تنمحق فيها «الذات» في «الغير» انمحاقاً تاماً بحال «الوجد الصوفي» حيث تنعدم «الذات» في «السوى» المطلق ـ الله ـ وتنمحي الثنائية الأصلية وتفنى وتبيد. والحال أنه في كلا الحالتين، ومهما تصرفت الأحوال، فإنه ينمحي «الغير» ـ أو «السوى» ـ وتنطمس رقومه وتنطمس مياسمه وتندرس معارفه[^١٠].

ولهذه الحيثية انوجد في الحكمة العربية ميل إلى حال ثالث أرقى من الحالين السالفين:

---

[^٨]: (٨) فريد الدين محمد بن إبراهيم العطار، **منطق الطير**، دراسة وترجمة بديع محمد جمعة (بيروت: دار الأندلس، ١٩٩٦)، ص ٣٩٢.

[^٩]: (٩) أبو بركات عبد الرحمن الجامي، **نفحات الأنس من حضرات القدس** ([القاهرة]: الأزهر الشريف، [د. ت.])، ص ٣١٧.

[^١٠]: (١٠) Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'autre*, Quadrige; 43 (Paris: PUF, 1983), pp. 13 et 19.

٣ ـ أعلى مراتب هذه الوجوه منزلة مرتبة ما سمّيناه: منزلة «التحرير المتبادل»، أو قل: «التحارر» ـ وليس «الاستلحاق» أو «الاسترقاق»، لا ولا «الانمحاء» أو «الانمحاق». وذلك بما يقطع مع فكرة «الاستتباع» بالتمام، ويخلص بالتبع «الأنا» و«الغير» معاً من فكرة «الاسترقاق»، ويحل محلها فكرة «الاستقلال». ومرتبة «الغيرية» هذه ـ «الأنا» و«الغير» «غيران» لا «سويان» ـ مبنية على مبدأ «حفظ الاختلاف بين الأنا والغير وصونه وحمايته»؛ أي أنها مبنية على فكرة «حفظ الغيرية»: ما لي أنا أعرف خبر حقوقك، وأنت لا تعرف خبر حقوقي!

هذا، وقد تنبّه العديد من مفكري الإسلام إلى «فكر الاختلاف» هذا الذي يحفظ حظ «الأنية» وحق «الهوية» ويرفض شبهة «السوية» كل التنبه. قال أبو حيان التوحيدي مبرزاً مبدأ «الاختلاف بين الأشخاص»: «قلّما يرى شخصان يتشاكلان في الظاهر إلا يتباينان في الباطن»[11]؛ إذ من شأن هذين الشخصين المتوافقين أن يتباينا في تصاحبهما وأن يتصاحبا في تباينهما. وذلك أن من أمر التشابه المطلق، إن هو وجد ولن يوجد، أن يكون محض وهم أو وهماً محضاً. وقد نبه إلى هذه المسألة أبو الحسن العامري لما قال: «كلما كان الاشتباه أشد كان الفرق ألطف»[12]. وذلك مثلما نبه إليها الحكيم الحسن ابن مقداد في قوله: «(. . .) إن الناس في أصل جبلّتهم وبدء خلقتهم وأول سننهم قد افترقوا مجتمعين، واجتمعوا مفترقين، واختلفوا مؤتلفين، وائتلفوا مختلفين، وأحاسيسهم متوقدة، وظنونهم جوالة، وعقولهم متفاوتة عاملة، وآراؤهم سانحة. وكل منهم يتفرد بمزاج وشكل وطباع وخلق ونظر وذكر وأصل وعرق واختيار وإلف وعادة وضراوة ونفرة واستحسان واستقباح وتوق ووقفة وإقدام وجسارة وشهادة وبهت ومكابرة. هذا سوى أعراض كثيرة مختلفة لا أسماء لها عندنا خالصة ولا صفات متميزة»[13]. ومن ثمة فإنه: «لا

(١١) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **كتاب الإمتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى**، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين (بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، [١٩٥٣])، ج ١، ص ٥٢.

(١٢) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **مثالب الوزيرين: أخلاق الصاحب بن عباد وابن العميد**، عني بتحقيقه إبراهيم الكيلاني، ط ٢ (دمشق: دار الفكر؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٨)، ص ٢٩٠.

(١٣) أبو سليمان محمد بن الطاهر السجستاني، **صوان الحكمة وثلاث رسائل**، حققه وقدم له عبد الرحمن البدوي (طهران: انتشارات بنياده فرهنك إيران، ١٩٧٤)، ص ٣٢٨.

سبيل إلى أن يكون الناس كلهم (...) على مذهب واحد» (أبو إسحاق الصابي)(١٤). وقال الصوفي إسماعيل زروق المراكشي: «ما اتفق اثنان في شيء واحد من جميع الوجوه، وإن اتفقا في أصل الأمر أو فرعه أو بعض جهاته. ولذلك قالوا: الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق». وقال أيضاً: «من اتساع التصرف الإلهي أنه ما اتفق اثنان قط في طبيعة واحدة ومن كل وجه، ولا مشى اثنان قط في طريقة واحدة وإن اتحد المسلك، لأنه لا يقع قدم الثاني على قدم الأول في جميع المواضع، فسبحان الله العظيم الواسع العليم»(١٥). وقد عرفت العرب مبدأ «الاختلاف» القائل: «حيث كانت المماثلة والمقابلة فالمغايرة حاصلة» (الصوفي علي بن وفا)(١٦). وأخذ الإمام الشاطبي هذا المبدأ وعممه على الكون برمته، فجعل بذلك من الاختلاف الإنسي اختلافاً كونياً ـ أو قل بالأحرى: إنه توصل إلى أن «الاختلاف الإنسي» حالة خاصة من اختلاف معمم هو «الاختلاف الكوني» ـ وقال في ذلك: «ما من متماثلين إلا وبينهما افتراق ولو في تعيينهما، كما إنه ما من مختلفين إلا وبينهما مشابهة ولو في نفي سواهما عنهما»، وأضاف: «ولو فرض التماثل في كل وجه فهو نادر، ولا يعتد بمثله أن يكون معتبراً. والغالب المطرد اختلاف الدرهمين والدينارين ولو بجهة الكسب»(١٧).

هو ذا الأصل العربي الذي سمح لابن عربي بأن يعبّر، بأدق تعبير يكون، عن فكرة «الغيرية» هذه ـ التي من شأنها أن تحفظ للغير استقلاله ـ بقوله: «عامل كل شخص من حيث هو لا ما أنت عليه»(١٨)، وذلك بحيث تحفظ له اختلافه عنك، وبالمثل يحفظ لك اختلافك عنه. هذا ولا سيما أن من شأن «الطبيعة [أنها] لا تلد التوأم». فليس يوجد في الكون لكل إنسان من «نسيخ»، هذا فضلاً عن أن يكون له «مسيخ». وفي الجملة، يمكن أن نحقق

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٣.

(١٥) عبد الرؤوف محمد بن علي المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، تحقيق محمد أديب الجادر، ٣ ج في ٤ (بيروت: دار صادر، ١٩٩٩)، ج ٣، ص ١٦٩ ـ ١٧٠.

(١٦) أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، **الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار** (القاهرة: دار الفكر، [د. ت.])، ج ٢، ص ٤٢.

(١٧) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله دراز (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، مج ١، ص ٢٥٤.

(١٨) محي الدين بن عربي، **الوصايا** (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨)، ص ١٤٦.

فلسفة هذا الموقف في قول بعضهم: «إني لا أريدك لي وإنما أريدك لك». وبالمثل نقول: «إنك لا تريدني لك وإنما تريدني لي: فلا أنت أنا ولا أنا أنت، إنما أنا أنا وأنت أنت».

هذا وقد ميز حكماء العرب في مراتب «الغيرية» هذه بين «الغير البشري» أو «الغير الإنسي» ـ «الغير» على وجه التحقيق ـ و«الغير غير البشري» أو «الغير غير الإنسي» ـ «الآخر» على وجه التدقيق.

خذ بنا بداية لننظر في كيف نظر بعض حكماء العرب إلى «الغير البشري» سواء منه المؤالف أو المخالف. الحقيقة أننا نجد هنا نبعاً من ينابيع الحكمة العربية القديمة عظيماً. وهو نبع يمتح من مبدأ جليل من مبادئ حضارة الإسلام: مبدأ تتحقق فيه الدعوة إلى الإحسان إلى الناس، كائنين من كانوا. ونظيره نجده في عهد الإمام علي بن أبي طالب إلى واليه الأشتر النخعي لما ولّاه على مصر فأوصاه قائلاً: «وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم، ولا تكونن عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم؛ فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين وإما نظير لك في الخلق». هنا تتأسس «غيرية قريبة» على مبدأ «الأخوة» ـ المؤمن أخ للمؤمن ـ و«غيرية بعيدة» تتأسس على مبدأ «المشابهة» أو «المشاكلة» في الخلق ـ المخالف في الملة مشابه لمؤمن الملة في الخلق. كلاهما يجري عليه مبدأ «الرحمة». وما كان الأمر عند هذا الإمام بالنظر وحسب، وإنما أعقبه العمل. إذ يذكر صاحب كتاب **تاريخ حكماء الإسلام** أن يحيى النحوي ـ الملقب باسم البطريق ـ كان من قدماء الحكماء، وكان نصرانياً فيلسوفاً، فأراد عامل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب إزعاجه عن فارس وتخريب ديره، فكتب يحيى قصته هذه إلى علي وطلب منه الأمان، فكتب محمد بن الحنفية له كتاب الأمان بأمر أمير المؤمنين[١٩].

غير أنه لعل من باب المغالاة في مدحة النفس الادعاء بأن «الغيرية القريبة» ـ الغيرية داخل الملة الواحدة التي هي الإسلام ـ كانت دوماً غيرية سمحاء. فما أكثر النصوص التي تشدد الخناق على «الغير الملي» بلا مزيد، وذلك باللجوء إلى إحدى تهم ثلاث: إما التفسيق، أو التبديع، أو التكفير. ومن أوجه المعاملة الغيرية المتشنجة هذه التي شهد التراث على فصول منها معاملة

---

(١٩) ظهير الدين البيهقي، **تاريخ حكماء الإسلام**، تحقيق محمد كرد علي (دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي؛ مطبعة الترقي، ١٩٨٨)، ص ٣٩.

من سُمّي باسم «المبتدع». ومفهوم «المبتدع» هذا مفهوم يضيق حتى لا يشمل إلا من خرج عن الملة خروجاً بيناً، أو أنكر متعارفاً عليه من أركان الدين، أو خالف إجماعاً حاصلاً، كما قد يتسع ليشمل كل مجتهد اجتهد ما اجتهد، وكل مبدع أبدع ما أبدع، وكل مجدد جدد ما جدد. إذ يحب «المتشدد» ـ الذي يعدّ نفسه «حارس العقيدة» و«المؤتمن على الشريعة» ـ أن يكون بينه وبين «المبتدع» ـ بوصفه «المشغب» على «طهرانية العقيدة» و«صفاء الشريعة» ـ حصن من حديد.

يبدأ التشدد من السلام، فالكلام، فالغذاء، فالمحاورة، فالمعاملة، فالموت. . .لنفصل القول في هذه الأمور قولاً قولاً:

يبدأ التشدد، كما أسلفنا، من السلام. هذا إمام سئل عن رجل له جار «رافضي» هل يسلم عليه؟ قال: «لا. وإذا سلم عليه [جاره «الرافضي»] لا يرد عليه»[20]. وقدم البهلول إلى القيروان فلقيه رجل «مبتدع» فسلم عليه ومد يده إليه، فقال: «لعلني لست أصافحك حتى ترجع عن رأيك الذي أنت عليه»[21]. وحكى أبو العباس البغدادي الحنبلي المقرئ، في ما أورده ابن العديم في كتابه عن تاريخ حلب، فقال: «كان عندنا في الحربية قوم من المتشددين يسمون السبعية لا يسلّمون على من سلم على من سلم إلى سبعة على مبتدع»! هكذا تسير معاملة الغير صعداً صعداً إلى أن تنتهي إلى الجنازة. هذا فقيه كان إذا مات في بلده رجل من الشيعة فبلغه أن بزازاً باع له كفناً، أو غسالاً غسله، أو حاملاً حمله، هجره على ذلك[22].

فإلى الصلاة. إذ ذكر عن الأخفش الكبير أنه كان متشيعاً، وكان مدرساً بجامع بني أمية في دمشق. وأنه كان يغسل مكان درسه لأجل تشيعه[23]. وكم من فقيه أعاد قضاء صلواته بعد أن تبين له أن الإمام الذي كان يصلي خلفه كان مبتدعاً.

---

(٢٠) محمد بن الحسين بن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ٢، ص ١٤.

(٢١) أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم التميمي، **طبقات علماء أفريقية وتونس**، تقديم وتحقيق علي الشابي، نعيم حسن اليافي (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتب، ١٩٨٥)، ص ١٦٧.

(٢٢) ابن أبي يعلى، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٧.

(٢٣) أبو الطاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة**، تحقيق محمد المصري (دمشق: دار سعد الدين، ٢٠٠٠)، ص ١٨١.

فإلى الآصرة. هذه قصة الحارث بن أسد المحاسبي. قال الجنيد: «مات أبو حارث المحاسبي يوم مات وإن الحارث لمحتاج إلى دانق فضة ـ وخلف مالاً كثيراً. وما أخذ منه حبة واحدة. وقال: أهل ملتين لا يتوارثان، وكان أبوه واقفياً ـ [وقيل قدرياً]». وقد أنبأ أبو نعيم قال: «سمعت أبا الحسن بن مقسم يقول: سمعت أبا علي بن خيران الفقيه يقول: رأيت أبا عبد الله الحارث بن أسد بباب الطاق في وسط الطريق متعلقاً بأبيه، والناس قد اجتمعوا عليه، يقول له: طلق أمي، فإنك على دين، وهي على غيره»[٢٤]. غير أن أغرب الأمر أن يكون الجزاء من جنس العمل: «وفيها [سنة ثلاث وأربعين ومائتين] مات الحارث المحاسبي بن أسد الزاهد، وهجره أحمد بن حنبل لأجل الكلام، فاختفى لتعصب العامة لأحمد. ولم يصلِّ عليه غير أربعة أنفس»[٢٥]! وقد حكي عن الفقيه الحنبلي عز الدين الحلوائي أنه: «كان يميل إلى ابن تيمية ميلاً كبيراً، ويعتقد صواب ما يقوله في الأصول والفروع. وكان قد وقع بينه وبين ولده زين الدين عبد الرحمن بسبب المعتقد وتهاجرا سنين كثيرة، وولي المذكور مشيخة الخانقاه الصلاحية وأعاد بالظاهرية، وبعد الفتنة حصل له فاقة شديدة وجلس مع الشهود، وصالح ولده وأحسن إليه في فاقته»[٢٦].

فإلى المناقشة. إذ حدث أن حَدَّث أسد بن الفرات يوماً بحديث فيه رؤية الله يوم القيامة وسليمان الفراء [المعتزلي] في مؤخر المجلس، فتكلم الفراء وأنكر، فسمعه فقام وجمع بين طوقه ولحيته، واستقبله بنعله فضربه ضرباً شديداً حتى أدماه»[٢٧]. وذكر الصفدي في أعيانه أبا العباس النابلسي الأشعري، فقال: «وكان جلداً على أشعريته، مبالغاً في الانتصار لعقيدته، قيل إنه لم يحدث حنبلياً، ويرى أنه لو فعل ذلك كان بالدم ملياً».

فإلى الكتب. فقد ذكر السخاوي سيرة الفقيه أبي أغلى بن المحب ـ

---

(٢٤) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد، أو مدينة السلام منذ تأسيسها حتى سنة ٤٦٣ هـ**، ١٤ ج في ١٥ (بيروت: دار الكتب العلمية، [١٩٨؟])، مج ٨، ص ٣١٤.

(٢٥) زين الدين عمر بن مظفر بن الوردي، **تتمة المختصر في أخبار البشر**، تحقيق أحمد رفعت البدري (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٠)، ج ١، ص ٣٤١ ـ ٣٤٢.

(٢٦) تقي الدين أبو بكر بن أحمد بن قاضي شهبة، **تاريخ ابن قاضي شهبة**، حققه عدنان درويش، ٤ مج (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٧٧ ـ ١٩٩٧)، مج ٤: **الجزء الرابع من المخطوط، ٨٠١ ـ ٨٠٨ هـ**، ص ٢٩١.

(٢٧) التميمي، **طبقات علماء أفريقية وتونس**، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

المعروف باسم «تغري» ـ فقال: «وكان يتعصب للحنفية مع محبته لأهل الحديث والتنويه بهم، وتعصبه لأهل السنة وإكثاره الحط على ابن العربي ونحوه من متصوفي الفلاسفة ومبالغته في ذلك بحيث صار يخرق ما يقدر عليه من كتبه، بل ربط مرة كتاب الفصوص في ذنب كلب وصارت له بذلك سوق نافقة عند كثيرين»[٢٨]. وبالضد، هذا إسماعيل بن إبراهيم الجبرتي نظر في مقالة ابن عربي ففتن بها وغلبت عليه حتى صار من أكبر الدعاة إليها. . . وكان يعتبر أن من لم يحصل كتاب **الفصوص** ليس بشيء، وأنه ينقص من عينه[٢٩]. وهذا القاضي ابن الزكي كان ينهى الطلبة عن الاشتغال بالمنطق وعلم الكلام، وما اكتفى بالنهي وإنما كان يعمد إلى تمزيق كتب من كان عنده شيء من ذلك بالمدرسة النورية[٣٠].

فإلى المصاحبة. هذا عبد الرحمن الفزازي كان يبغض أشد البغض أهل العلوم القديمة. قال عنه صاحب **أعلام مالقة**: «حدثني عنه الأستاذ الجليل العارف النحوي أبو الحسن بن عصفور أنه كان لا يصاحب أحداً ولا يؤاخيه إلا بعد البحث هل نظر في العلوم القديمة أم لا؟ فإن كان قد نظر فيها لم يصاحبه وكان ممقوتاً عنده. وحدثني أنه قال له ذلك مشافهة»[٣١].

فإلى شأن الخلافة. هذا محمد بن حسن المعروف باسم الشريف أبي نمي، صاحب مكة، ذكره الإمام الذهبي فقال: «قال لي الشيخ الدباهي: لولا أنه كان زيدياً لكان يصلح للخلافة، لما فيه من الحلم الزائد والشجاعة والكرم والعقل والمروءة والرأي»[٣٢]. وهذا أبو المكارم بن صلايا الهاشمي العلوي، نائب الخليفة بإربل، ذكره ابن تغري بردي فقال: «كان فاضلاً

---

(٢٨) شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع** (بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.])، ج ٣، ص ٣١.

(٢٩) ابن قاضي شهبة، **تاريخ ابن قاضي شهبة**، مج ٤: **الجزء الرابع من المخطوط، ٨٠١ ـ ٨٠٨ هـ**، ص ٣٧٤.

(٣٠) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية** ([القاهرة]: مكتبة الصفا، ٢٠٠٢)، ج ١٣، ص ٣١.

(٣١) أبو عبد الله محمد بن علي بن عسكر ومحمد بن عبد الله بن خميس، **أعلام مالقة**، تقديم وتخريج وتعليق عبد الله المرابط الترغي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩)، ص ٢٦١.

(٣٢) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، ١٨ مج (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦ ـ ١٩٩٧)، مج ١٧، ص ١٣٤.

شجاعاً، وعنده سياسة وتدبير، وكان له محاسن جمة، إلا أنه كان شيعياً، ولولا ذلك لصلح للخلافة»[٣٣].

فإلى الموت. كان ابن النقيب سنياً وكانت بينه وبين ابن المعلم الشيعي وحشة. فحدث أنه لما بلغه موت ابن المعلم، فقيه الشيعة، سجد لله شكراً وجلس للتهنئة، وقال: «ما أبالي أي وقت متّ، بعد أن شاهدت موت ابن المعلم»[٣٤].

فإلى الجنازة. كان فقيه زاهد يقول: «من عظّم صاحب بدعة فقد أعان على هدم الإسلام، ومن تبسم في وجه مبتدع فقد استخف بما أنزل الله عز وجل على محمد (ﷺ) لم. ومن زوّج كريمته من مبتدع فقد قطع رحمها. ومن تبع جنازة مبتدع لم يزل في سخط من الله حتى يرجع»[٣٥]. وبالفعل، هذا الفقيه سعد الله بن نصر ـ المعروف بابن الدجاجي ـ دفن في رباط الزوزني إرضاء للصوفية؛ لأنه أقام عندهم مدة في حياته، فبقي على ذلك خمسة أيام، وما زال بعض عامة الحنابلة يلومون ولده على هذا، ويقولون: «مثل هذا الرجل الحنبلي أي شيء يصنع عند الصوفية؟» فنبشه بعد خمسة أيام بالليل[٣٦]. وهذا الفقيه الواعظ محمد بن إبراهيم الكيزاني لما مات دفن عند قبر الإمام الشافعي، واستمر هناك إلى أن نبشه الشيخ نجم الدين الخبوشاني في أيام صلاح الدين الأيوبي. . . وقد قيل إن الخبوشاني لما أراد نبشه قال: «لا يتفق مجاورة زنديق إلى صدّيق». وليس من سبب في ذلك إلا اختلاف في مسألة كلامية الراجح أنها مسألة «خلق الأفعال»، والرجل المنبوش قبره شهد له صاحب كتاب المرآة وغيره بالزهد والعبادة والقناعة[٣٧]، والأمر نفسه قيل عن الرجل نابش القبر الخبوشاني الذي ذكر أن من ورعه أنه كان لا يركب الحمار إلا ويجعل تحته أكسية لئلاّ يصل إليه عرقه! وقد نقل السبكي الحادثة

---

(٣٣) أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، **الدليل الشافي على المنهل الصافي**، تحقيق وتقديم فهيم محمد شلتوت ([مكة: جامعة أم القرى، ١٣٧٥])، ص ٨٣٥.

(٣٤) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٢، ص ١٦ ـ ١٧.

(٣٥) ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٤٣.

(٣٦) أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة** ([القاهرة]: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ١، ص ٣٠٥.

(٣٧) أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، [د. ت.])، ج ٥، ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨.

في طبقاته على النحو التالي: «وأخذ الخبوشاني في بناء الضريح الشريف [يقصد ضريح الإمام الشافعي]، وكان ابن الكيزاني ـ رجل من المشبِّهة ـ مدفوناً عند الشافعي (ﷺ)، فقال الخبوشاني: «لا يكون صدّيق وزنديق في موضع واحد»، وجعل ينبش ويرمي عظامه وعظام الموتى الذين حوله من أتباعه وتعصبت المشبهة عليه، ولم يبال بهم، وما زال حتى بنى القبر والمدرسة، ودرّس بها»(٣٨).

وهؤلاء المتصوفة ـ وهم الذين اكتووا بنار اتهامهم بالابتداع ـ لربما كانوا الأرأف بالمبتدع. ولا كما يمال إلى الاعتقاد بذلك عادة وعلى الإطلاق. فقد كان عبد القادر الجيلي يقول: «إياك أيها المريد أن تأكل من طعام من ارتد عن طريق القوم، ولو ضعفت من الجوع، فما أكل من طعامه قسى قلبه أربعين يوماً»(٣٩). غير أن مواقفهم هذه، وعلى الرغم مما اعتراها من مسحة تعصب ضد الغير المبتدع، فإنها لم تصل إلى استحلال دمه، وإنما قصاراها أنها دعت إلى هجره. إذ عملت بالمبدأ التالي: «الصوفية هم السيوف الشاهرة على أهل البدع والضلالات، فيقتلونهم بالإعراض عنهم»(٤٠).

بيد أن هناك من تصدى إلى مثل هذه السلوكات. هو ذا الوجه المنير للثقافة العربية الإسلامية. وقد أحدث المتصوفة **الفتوة** جملة أخلاق في معاملة الغير. فقد عرفها الصوفي محمد بن جعفر النيسابوري بقوله: «الفتوّة بذل المعروف إلى كل بر وفاجر، وحسن الخلق مع الناس»(٤١). وعرّفها الزاهد محمد بن محمد المقرئ بقوله: «الفتوّة حسن الخلق مع من تكرهه، وبذل المال لمن تبغضه، وحسن الصحبة مع من ينفر قلبك منه»(٤٢). وعرّفها

---

(٣٨) تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ١٠ مج (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٤ ـ ١٩٧٦)، ج ٧، ص ١٥.

(٣٩) أبو المواهب عبد الواهب بن أحمد الشعراني، **الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية** (بيروت: دار صادر؛ دمشق: دار البشائر، ١٩٩٩)، ص ١٨٨.

(٤٠) علي بن جعفر بن داوود السيرواني الصغير، **أدب الملوك في بيان حقائق التصوف**، باهتمام بيرند راتكه، نصوص ودراسات (المعهد الألماني للأبحاث الشرقية)؛ ٣٧ (بيروت: فرانتس شتاينر شتوتكارت، ١٩٩١)، ص ٥٢.

(٤١) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ٢، ص ١٢٦.

(٤٢) المصدر نفسه، ج ٢، القسم الثاني، ص ١٢٧.

الصوفي عقيل المنبجي بقوله: «الفتوة رؤية محاسن الناس، والغيبة عن مساوئهم»[٤٣]. وما كانت الفتوة، مفهومة بهذا المعنى، ولا المروءة، مقصورة على المتصوفة، بل اشترك في خصالها الكثير من الحكماء العرب:

وهكذا، ففي مجال الصلاة على الميت مثلاً، حدث أن صلى الفقيه الزاهد محمد بن المنكدر على رجل [يبدو أنه كان متهماً في عقيدته] فقيل له: «تصلي على فلان؟» فقال: «إني أستحي من الله أن يعلم مني أن رحمته تعجز عن أحد من خلقه»[٤٤].

وفي مجال المحاورة، هذا الإمام فخر الدين الرازي كان يحضر مجلسه في مدينة هراة أرباب المذاهب والمقالات ويسألونه وهو يجيب كل سائل بأحسن الأجوبة، وكانت تحدث فيه المجادلات بين أهل الفكر على اختلاف أصنافهم ومذاهبهم[٤٥]. وهذا شيخ الشافعية برهان الدين أبو إسحاق الفزاري، ذكر الصفدي في **أعيان العصر** أنه كان يخالف الشيخ تقي الدين بن تيمية في مسائل، وما تهاجرا قط، وكل منهما يحترم صاحبه إذا اجتمعا، ولما بلغته وفاته استرجع وشيّع جنازته.

هذا من جهة «الغيرية القريبة» ـ أي معاملة الملي لغيره الملي ـ أما من جهة «الغيرية البعيدة»، فإننا نجد في بعض معاملة الملي لغير الملي بعض تضييق. هذه بعض علائمه:

يبدأ التعصب ضد الغير غير الملي ـ أو قل: الذمي ـ من النظرة. إذ بلغ ببعضهم التشدد حد أنه كان إذا نظر إلى نصراني أغمض عينيه، فقيل له في ذلك، فقال: «لا أقدر أن أنظر إلى من افترى على الله وكذب عليه»[٤٦].

فإلى التعلم والتعليم. وفي هذا مواقف: قال ابن وهب: «سمعت مالكاً سئل عن الذي يجعل ابنه في كتاب العجم، يعلمه به الوقف، فقال: لا. فقيل له: فهل يعلم المسلم النصراني؟ فقال: لا. فقيل له: فيعلم أبناء المشركين

---

(٤٣) المصدر نفسه، ج ٢، القسم الثاني، ص ٢٧٠.

(٤٤) أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ط ٥ (القاهرة: دار الريان للتراث؛ بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧)، مج ٣، ص ١٤٨.

(٤٥) أبو محمد عبد الله بن أسعد اليافعي، **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان**، ٤ ج (حيدر آباد: دائرة المعارف النظامية، [١٩١٨ ـ ١٩٢٠])، ج ٤، ص ٨.

(٤٦) ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ١٢.

الخط؟ فقال: لا». وعن ابن وهب أيضاً ـ في تاريخ سنة ثلاث وسبعين ـ قال: «وقال مالك: لا أرى أن يترك أحد من اليهود والنصارى يعلّم المسلمين القرآن». وعلق أبو الحسن القابسي: «(. . .) فالكافر نجس، ولذلك ينهى أن يعلموا الخط العربي والهجاء العربي لأنهم يصلون بذلك إلى مسّ المصحف إن أرادوه». ويضيف: «وفي **الموّازية** [كتاب فقه لابن الموّاز]: «وكره مالك أن يطرح المسلم ولده في كتّاب النصارى»، ولسحنون قال: «ولا يجوز للمعلم أن يعلم أولاد النصارى الكتابة ولا القرآن». وقال ابن حبيب: «قيل لمالك: أيعلم أبناء المشركين الخط دون القرآن؟ فقال: لا، وعظم فيه الكراهة». وقال ابن حبيب: «وكل من لقيت يكرهون ذلك، ويرون للإمام العدل أن يغير ذلك ويعاقب عليه، ومن فعله من جهال المسلمين فذلك طارح شهادته، موجب لسخطته، لمسّهم لكلام الله وكتابه وهم أنجاس»»[٤٧]. وبالتطبيق، قيل: «كان المازني ذا ورع ودين، بلغنا أن يهودياً حصل النحو، فجاء ليقرأ على المازني **كتاب سيبويه**، فبذل له مائة دينار، فامتنع وقال: «هذا الكتاب يشتمل على ثلاثمائة آية ونيف، فلا أمكّن منها ذمياً»»[٤٨].

فإلى الكراء. إذ ذكر عن أحد الزهاد والمعبرين أنه كانت له بيوت لا يكريها إلا لأهل الذمة، فسئل عن ذلك، فقال: «إذا جاء رأس الشهر روعته، وأكره أن أروّع مسلماً»[٤٩].

فإلى المعاملة. فقد دفع الفقيه البهلول بن راشد دينارين لرجل وأمره أن يشتري بهما من الساحل زيتاً ويستعذبه له، فجعل الرجل لما انتهى إلى الموضع الذي سافر إليه يسأل عن الزيت حتى ذكر له أنه عند رجل نصراني وليس بذلك الموضع زيت أعذب منه، فانطلق إليه الرجل فسأله أن يبيع منه بالدينارين، فقال النصراني: «بلغني أنك تسأل عن الزيت العذب؟» فقال له الرجل: «أردته لبهلول بن راشد». فقال له النصراني: «فنحن نتقرب إلى الله

---

(٤٧) علي بن محمد بن خلف بن القابسي، **الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين**، دراسة وتحقيق وتعليق وفهارس وترجمة فرنسية أحمد خالد (تونس: الشركة التونسية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦)، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

(٤٨) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، أشرف على التحقيق شعيب الأرنؤوط، ٢٣ مج، ط ٣ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤١٩٨٥)، ج ١٢، ص ٢٧١.

(٤٩) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ١، القسم الثاني، ص ٤٢٨.

ببهلول كما تتقربون أنتم إلى الله به». فأعطاه بديناريه كم ذلك الزيت الذي لم يكن في ذلك الموضع زيت أعذب منها مقدار ما يباع بأربعة دنانير من الزيت الدون، ثم قدم على بهلول فأخبره أنه اشترى زيتاً لم يخلف في البلد الذي اشتراه منه زيتاً أعذب منه، وأنه أخذ بالدينارين مقدار ما يشترى بأربعة دنانير من الزيت الدون، فسأله بهلول كيف تهيأ له ذلك؟ فأخبره بخبره مع النصراني وبقول النصراني، فقال له بهلول: «قد قضيت حاجة فاقض لي أخرى، رد عليَّ دينارِيَّ». فقال له الرجل: «وَلِمَ أصلحك الله؟» قال: «ذكرت قول الله عز وجل: **﴿لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادّون من حادّ الله ورسوله﴾**(٥٠)، فخشيت أن آكل من زيت النصراني، فتحدث له مودة في قلبي، فأكون ممن وادّ من حادّ الله ورسوله على عرض من الدنيا يسير»(٥١).

فإلى الصحبة. إذ كان الشريف الرضي ـ وهو مسلم ـ وإبراهيم بن هلال ـ وهو صابئ ـ كالأخوين محبة ووداداً. فلما مات إبراهيم رثاه الشريف. وقد أورد ابن كثير التعليق التالي على هذا الرثاء الذي لم يكن لينظر إليه المتعصبون بعين الرضا: «وقد رثاه الشريف الرضي وقال: إنما رثيت فضائله. وليس له فضائل، ولا هو أهل لها ولا كرامة»(٥٢)!

ويمر التشدد عبر المعاشرة. ومنها اقتسام الطعام. إذ روى أبو سليمان الجزري عن الفقيه إسماعيل بن رباح، فقال: «كنا في الجزيرة على طعام إذ دخل علينا يهودي فدعوناه فجلس يأكل إلى أن أقبل إسماعيل بن رباح فرفعنا اليهودي في غرفة، فلما دخل إسماعيل دعوناه إلى طعامنا، فمد يده ليأكل ثم قبضها فقال: «طعامكم نجس، أو أكل منه نجس»، [فقلنا له]: يهودي طوّاف دعوناه فأكل معنا، فقال: «أما تستحيون، تأكلون مع من كفر بالله؟» فنزل اليهودي من الغرفة وهو يرعد»(٥٣).

وعلى الضد من صور التشدد ـ السالفة الذكر ـ كان كثير من حكماء العرب. وأقرب العرب إلى الانفتاح على الغير كانوا من الحكماء والمتصوفة. ففي ما يخص الصوفية، أصّل البعض لمعاملة الغير غير الملي بمفهوم

---

(٥٠) **القرآن الكريم**، «سورة المجادلة،» الآية ٢٢.
(٥١) التميمي، **طبقات علماء أفريقية وتونس**، ص ١٣١ ـ ١٣٢.
(٥٢) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١١، ص ٢٧٥.
(٥٣) التميمي، المصدر نفسه، ص ١٤٦.

«المعروف»: «وأما معروف الصوفية، فمن أصل الإشفاق على بني الجنس من حرمة الاجتماع في صلب آدم عليه السلام»(٥٤). ومثيل هذا المبدأ أيضاً وصية الصوفي ابن عربي إلى من يهمه الأمر: «ارحم من وافق الحق ومن خالفه رحمة له، فإن ذلك قسمه. فإن الكافر إذا رحم المؤمن خفف الله عنه، وإذا رحم المؤمن الكافر وقّى الله له. الكل خلق الله ومضاف إليه. فتعظيم خلقه تعظيمه. فطوبى لمن رحم خلقه»(٥٥). ولهذا السبب نسب الشعراني إلى ابن عربي القول الرحيمي: «كم من ولي حبيب في البِيَع والكنائس، وكم من عدو بغيض في الصلوات والمساجد»(٥٦). وأكد الزاهد عبد القادر الجيلاني هذا المبدأ الصوفي الرحمي العظيم بقوله: «اصحب القوم، فإن من صفاتهم أنهم إذا نظروا إلى الشخص وجعلوا همتهم إليه أحبوه، وإن كان ذلك المنظور إليه يهودياً أو نصرانياً أو مجوسياً»(٥٧). وذهب الهجويري إلى حد تفضيل المخالف الملي الذي لا يركن إلى هواه على الموافق الملي الذي يتبع هواه، فقال: «فمن تكن كل حركته هوى ويرضى بمتابعته، فإنه بعيد عن الحق وإن يكن معك بالمسجد. ومن ينقطع عن الهوى ويفرّ من متابعته، فإنه قريب وإن يكن في الكنيسة»(٥٨).

وهكذا كان يبدأ قطع مبدأ التشدد بتطبيق مبدأ «الرحمية» من السلام. فلئن كان ابن عربي قد أوصى فقال: «وإذا لقيت ذمياً فلا تبدأه بالسلام، واضطره إلى أضيق الطرق»(٥٩)، فإن هذا الشعبي قال لنصراني: «السلام عليك ورحمة الله»، فقيل له في ذلك، فقال: «أليس هو في رحمة الله؟ لو لم يكن في رحمة لله لهلك!»(٦٠). وأورد ياقوت الحموي في ترجمة القاضي إسماعيل الحيري

---

(٥٤) السيرواني الصغير، **أدب الملوك في بيان حقائق التصوف**، ص ٥٠.

(٥٥) محي الدين بن عربي، **كتاب التراجم**، تحقيق عبد الرحيم مارديني (دمشق: دار المحبة؛ بيروت: دار آية، ٢٠٠٣)، ص ٧٤.

(٥٦) أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، **الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ص ٢٢٧.

(٥٧) الجيلاني، **الفتح الرباني والفيض الرحماني**، ص ٢٠٥.

(٥٨) أبو الحسن علي بن عثمان الهجويري، **كشف المحجوب**، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل؛ راجع الترجمة أمين عبد المجيد بدوي (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٠)، ج ٢، ص ٤٣٩.

(٥٩) ابن عربي، **الوصايا**، ص ١٤٢.

(٦٠) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ٤، ص ١٧٤.

أنه: «دخل إليه إسماعيل بن إسحاق عبدون بن صاعد الوزير، وكان نصرانياً، فقام ورحب به، فرأى إنكار الشهود ومن حضره، فلما خرج قال لهم: قد علمت إنكاركم، وقال الله تعالى: ﴿**لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين، ولم يخرجوكم...**﴾(٦١) وهذا الرجل يقضي حوائج المسلمين، وهو سفير بيننا وبين خليفتنا، وهذا من البر. فسكتت الجماعة»(٦٢).

فإلى الإقراء. هذا الطبيب ذو الأصل اليهودي هبة الله بن علي بدت عليه منذ نعومة أظافره مخايل النجابة: «وكان له اهتمام بالغ في العلوم وفطرة فائقة، وكان مبدأ تعلمه الطب أن أبا الحسن سعيد بن هبة الله كان له تصانيف وتلامذة، وكان لا يقرئ يهودياً. وكان أوحد الزمان [هبة الله بن علي] هذا يشتهي أن يقرأ عليه، وثقّل عليه بكل طريق فما مكّنه. فكان يتخادم للبواب ويجلس في الدهليز. فلما كان بعد سنة جرت مسألة وبحثوا فيها فلم يتجه لهم جواب عنها. فدخل وخدم الشيخ، وقال: يا سيدي بإذنك أتكلم. فقال: قل. فأجاب بشيء من كلام جالينوس. وقال: يا سيدي هذا جرى في اليوم الفلاني في ميعاد فلان. فاستعلم حاله فأوضحه. فقال: إذا كنت كذا فما نمنعك. فقرّبه وصار من أجلّ تلامذته»(٦٣). وهذا الطبيب الشامي رضي الدين الرحبي بعد أن وصفه ابن أبي أصيبعة بأنه كان «رؤوفاً بالخلق»، أضاف بعد ذلك بقليل: «وكان يرى أنه لا يقرئ أحداً من أهل الذمة أصلاً صناعة الطب، ولا لمن لا يجده أهلاً لها». إلا أنه حكى عن نفسه بعد أن غالب في نفسه مبدأ التسامح مبدأ التعصب: «وقال لي: إنه لم يقرئ في سائر عمره من أهل الذمة سوى اثنين لا غير أحدهما الحكيم عمران الإسرائيلي والآخر إبراهيم بن خلف السامري بعد أن ثقّلا عليه بكل طريق، وتشفّعا عنده بجهات لا يمكنه ردهم»(٦٤).

وقد ذكر ابن خلكان الفقيه الشافعي كمال الدين بن يونس فقال: «وكان

---

(٦١) **القرآن الكريم**، «سورة الممتحنة،» الآية ٨.

(٦٢) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ١٠ مج (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، [د. ت.])، ج ٥، ص ١٣٦.

(٦٣) صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي، **نكت الهميان في نكت العميان**، تحقيق طارق الطنطاوي (القاهرة: دار الطلائع، ١٩٩٧)، ص ٢٥٧.

(٦٤) أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ص ٦٢٥.

جماعة من الطائفة الحنفية يشتغلون عليه بمذهبهم، ويحل لهم مسائل «الجامع الأكبر» [معتمد في الفقه الحنفي ألفه الفقيه الكرخي في القرن الرابع الهجري] أحسن حلّ مع ما هي عليه من الإشكال المشهور. . .وكان أهل الذمة يقرؤون عليه التوراة والإنجيل، ويشرح لهم هذين الكتابين شرحاً يعترفون أنهم لا يجدون من يوضحهما لهم مثله (. . .)»(٦٥). غير أنه لما ذكر اليافعي ابن يونس هذا وكونه: «كان أهل الذمة يقرؤون عليه التوراة والإنجيل ويشرح هذين الكتابين لهم شرحاً يعترفون أنهم لا يجدون من يوضحهما لهم مثله» علّق بالقول: .«قلت: هكذا ذكر عنه، ومثل هذا معلوم أنه حرام وباطل. وذلك لوجوه: أحدها إقراء كتب منسوخة ومبدلة باطل حكمها لا يصح العمل بها. والثاني مؤانسة لأعداء الله ومجانسة لهم مع وجوب مقاطعتهم والبغض لهم. والثالث إغراؤه لهم على الاشتغال والعمل بما فيها، وقد نص أئمتنا على أنها تتلف»(٦٦). ولا ننسَ أن هذا رأي رجل صوفي اكتوى هو نفسه بنار التكفير. وقصته معروفة. فتأمل!

وقس على ذلك ما كان يفعله شيخ الزهاد الجصّاص الذي ذكره الذهبي فقال: «وكان يقرأ القرآن والتوراة والإنجيل والزبور ويعرف تفسيرها فيما قيل»(٦٧). ومثل ما يُحكى عن العز الضرير ابن بجا الأربلي العالم اللغوي المتمكن من علوم الأوائل الذي حكى عنه ابن العماد فقال ناقلاً عن الذهبي: «كان بصيراً بالعربية، رأساً في العقليات. كان يقرئ المسلمين والذمة بمنزله، وله حرمة وهيبة». وقال غيره: «وكان الناس يقرؤون عليه علم الأوائل وتردد إليه أهل الملل جميعها، مسلمها ومبتدعها، والشيعة، واليهود، والنصارى، والسامرة، وكان ذكياً، وضيحاً، أديباً، فاضلاً»(٦٨). وتلقاؤه ما يحكى عن الحكيم الزاهد ابن هود من أن: «اليهود [وهو المسلم] كانوا يشتغلون عليه

(٦٥) شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، ٨ مج (بيروت: دار الثقافة، بيروت، [د. ت.])، ج ٥، ص ٣١٣.

(٦٦) اليافعي، **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان**، ج ٤، ص ١٠٣.

(٦٧) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٣، ص ٢٥٠.

(٦٨) أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، أشرف على تحقيقه وخرج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط؛ حققه وعلق عليه محمود الأرناؤوط، ١٠ ج (دمشق: دار ابن كثير، ١٩٨٦ ـ ١٩٩٣)، ج ٧، ص ٥٢١ ـ ٥٢٢.

في كتاب **الدلالة** [دلالة الحائرين] وهو مصنف في أصول دينهم [العقدية والكلامية] للريس موسى [يعني الحكيم والطبيب اليهودي موسى بن ميمون]»[69]. ونظيره ما أورده السيوطي في بغيته بترجمة محمد بن يوسف الجزري ـ شمس الدين بن الخطيب، ويعرف بابن الحشّاش أيضاً ـ من أنه: «كان حسن الصورة مليح الشكل حلو العبارة كريم الأخلاق، ساعياً في حوائج الناس، وأنه نصّب نفسه للإقراء، فقرأ عليه المسلمون واليهود والنصارى»، وما ذكره ابن حجر في درره من أنه: «انتصب للإقراء فكان لا يفرغ لنفسه ساعة واحدة، ويقرأ عليه المسلمون واليهود والنصارى»[70]، وما قاله الصفدي في **أعيانه** من أنه: «كان عالماً بفنون من الفقه والأصولين والنحو والمنطق والأدب، مشاركاً في الهندسة وغيرها من الرياضيات (. . .) أقام بالقاهرة، وولّي تدريس الشريفية، وانتصب للإقراء، فقرأ عليه المسلمون واليهود وغيرهم». هذا فضلاً عما قاله ياقوت عن الحسن بن الخطير ـ المعروف باسم الظهير ـ فقد ذكر أنه: «كان عارفاً باللغة العبرانية، ويناظر أهلها بها، حتى لقد سمعت بعض رؤساء اليهود يقول له: لو حُلِّفتُ أن سيدنا كان حبراً من أحبار اليهود لحلفت، فإنه لا يعرف هذه النصوص بالعبرانية إلا من تدرّب بهذه اللغة»[71]. وما زالوا يتسامحون حتى إن صاحب **الأغاني** يذكر أن أمير الكوفة المسلم خالد بن عبد الله القسري ـ وقد كان يقال له «ابن النصرانية» ـ بنى لأمه ـ وكانت رومية مسيحية ـ كنيسة تتعبد فيها هي ومن على نحلتها من المسيحيين[72]!

فإلى المحاورة. إذ حدث أنه بعد منتصف القرن الثاني للهجرة كنت تجد مجالس الفكر العربي تؤلف بين كل صنوف المذاهب والملل والنحل. قال خلف بن المثنى: «كان يجتمع بالبصرة عشرة في مجلس لا يعرف مثله:

---

(69) أبو عبد الله محمد بن شاكر الكتبي، **فوات الوفيات والذيل عليها**، تحقيق إحسان عباس، ٥ ج (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣ ـ ١٩٧[؟])، ج ١، ص ٣٤٦.

(70) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج ٤، ص ٢٩٩.

(71) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ٨، ص ١٠٢.

(72) أورده عبد السلام محمد هارون في: عبد السلام محمد هارون، **كناشة النوادر**، ص ١٣١، نقلاً عن: علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، **الأغاني** ([القاهرة]: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٣)، ج ١٩، ص ٥٩، وشهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٧)، ج ٢، ص ٣٣٩.

الخليل بن أحمد صاحب العروض سنّي، والسيد محمد الحميري الشاعر رافضي، وصالح بن عبد القدوس ثنوي، وسفيان بن مجاشع صفري، وبشار ابن برد خليع ماجن، وحماد عجرد زنديق، وابن رأس الجالوت شاعر يهودي، وابن نظير النصراني متكلم، وعمرو بن أخت المؤيد مجوسي، وابن سنان الحراني الشاعر صابئ؛ فيتناشد الجماعة أشعاراً وأخباراً (...)»(٧٣).

ومن بصرة القرن الثاني للهجرة إلى بغداد القرن الرابع والخامس الهجريين. فقد ذكر صاحب كتاب **جذوة المقتبس** في ترجمة أبي عمر بن سعدي ما يلي: «سمعت أبا عبد الله محمد بن الفرج بن عبد الله، الولي الأنصاري، يقول: سمعت أبا محمد بن عبد الله بن أبي زيد يسأل أبا عمر أحمد بن محمد بن سعدي المالكي، عند وصوله إلى القيروان من ديار المشرق، وكان أبو عمر دخل بغداد في حياة أبي بكر محمد بن عبد الله بن صالح الأبهري، فقال له يوماً: «هل حضرت مجالس أهل الكلام؟» فقال: «بلى، حضرتهم مرتين، ثم تركت مجالسهم ولم أعد إليها». فقال له أبو محمد: «ولِمَ؟» فقال: «أما أول مجلس حضرته فرأيته مجلساً قد جمع الفرق كلها: المسلمين من أهل السُنّة والبدعة، والكفار من المجوس، والدهرية، والزنادقة، واليهود، والنصارى، وسائر أجناس الكفر. ولكل فرقة رئيس يتكلم على مذهبه، ويجادل عنه. فإذا جاء رئيس من أي فرقة كان، قامت الجماعة إليه قياماً على أقدامهم حتى يجلس، فيجلسون بجلوسه. فإذا غص المجلس بأهله، ورأوا أنه لم يبق لهم أحد ينتظرونه، قال قائل من الكفار: قد اجتمعتم للمناظرة، فلا يحتجّ علينا المسلمون بكتابهم، ولا بقول نبيهم، فإنا لا نصدق بذلك ولا نقرّ به، وإنما نتناظر بحجج العقل، وما يحتمله النظر والقياس، فيقولون: نعم، لك ذلك».

قال أبو عمر: «فلما سمعت ذلك لم أعد إلى ذلك المجلس، ثم قيل لي: ثم مجلس آخر للكلام، فذهبت إليه، فوجدتهم مثل سيرة أصحابهم سواء، فقطعت مجالس أهل الكلام، فلم أعد إليها». فقال أبو محمد بن أبي زيد: «ورضي المسلمون بهذا من الفعل والقول؟» قال أبو عمر: «هذا الذي شاهدته منهم». فجعل أبو محمد يتعجب من ذلك، وقال: «ذهب العلماء، وذهبت حرمة الإسلام وحقوقه، وكيف يبيح المسلمون المناظرة بين المسلمين

---

(٧٣) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ج ٢، ص ٢٩.

والكفار؟ وهذا لا يجوز أن يفعل لأهل البدع الذين هم مسلمون ويقرّون بالإسلام، وبمحمد عليه السلام، وإنما يدعى من كان على بدعة من منتحلي الإسلام إلى الرجوع إلى السُنّة والجماعة، فإن رجع قبل منه، وإن أبى ضربت عنقه؛ وأما الكفار فإنما يُدعَوْن إلى الإسلام، فإن قبلوا كُفّ عنهم، وإن أبوا وبذلوا الجزية في موضع يجوز قبولها كُفّ عنهم، وقُبل منهم؛ وأما أن يناظروا على أن [لا] يحتج عليهم بكتابنا، ولا بنبينا، فهذا لا يجوز، فإنا لله وإنا إليه لراجعون»»(٧٤).

ومن معاملة «الغير البشري» إلى معاملة «الغير غير البشري» ظل المبدأ الرحمي المطلوب واحداً. وقد عبّر عنه أحد المتصوفة قائلاً عن قومه: «ومن شأنهم الشفقة على جميع خلق الله تعالى من ناطق وصامت»(٧٥). والحال أنه تكمن في ثنايا هذا المبدأ الرحمي الحضاري العظيم الدعوة إلى الإحسان إلى غير الناس، أيان كان شأنهم جمادات ونباتات وحيوانات. هذا وقد تم الالتزام الحضاري العربي الإسلامي بالإحسان إلى «غير الناس» من وجهين: وجه نظري، وآخر عملي:

فأما الوجه **الأول**، فإننا نجد له مثالاً بيّناً في تحديد الجاحظ لآداب معاملة الكائن الحي ـ الحيوان ـ في حضارة الإسلام يحكيه عن جملة من أجلة مفكري الإسلام وحكمائه ـ وكان النقاش دائراً حول مسألة «إيلام الحيوان»: «وقال آخرون: ليس لك أن تحدث في جميع الحيوان حدثاً من نقض أو نقص أو إيلام، لأنك لا تملك النشأة، ولا يمكنك التعويض له؛ فإذا أَذِن لك مالك العين، بل مخترعه ومنشئ ذاته والقادر على تعويضه ـ وهو الله عز وجل ـ حل لك من ذلك ما كان لا يحل. وليس لك في حجة العقل أن تصنع بها إلا ما كان به مصلحة، كعلاج الدبر والبيطرة»(٧٦). كما نجد له نظيراً آخر في ما حكي عن الصاحب بن عباد أنه: «استدعى يوماً مشروباً فجيء بقدح منه، فلما أراد شربه قال له بعض خواصه: «لا تشربه

---

(٧٤) أبو عبد الله محمد بن فتوح الحميدي، **جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس**، تحقيق إبراهيم الأبياري، ٢ ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٨٣)، ج ١، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

(٧٥) الشعراني، **الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية**، ص ٥٠٥.

(٧٦) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **كتاب الحيوان**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦)، ج ١، ص ١٦٢.

فإنه مسموم»، فقال له: «وما الشاهد على صحة ذلك؟»، قال: «بأن تجربه على من أعطاكه». قال: «لا أستجيز ذلك ولا أستحله». قال: «فجربه على دجاجة». قال: «**إن التمثيل بالحيوان لا يجوز**». وأمر بصب ما في القدح وقال للغلام: «انصرف عني ولا تدخل داري بعدها»، وأقر رزقه عليه، وقال: «لا تدفع اليقين بالشك، والعقوبة بقطع الأرزاق»(٧٧).

هذا على وجه السلب ـ ما لا ينبغي فعله بالغير غير الآدمي ـ أما على وجه الإيجاب ـ ما يجب فعله بهذا الغير ـ فإن من أنبل الصور التي أمكننا العثور عليها في التراث العربي الإسلامي، تلك الصورة التي رسمها ابن عربي، في كتاب الفتوحات المكية، وذلك في ما سمّاه «صحبة غير الأشكال وغير الجنس»؛ قاصداً بذلك أن صلة «الصحبة» ليست تكون بين الإنسان وجنسه ـ الإنسان والإنسان ـ وإنما هي مطلوبة أيضاً أن تكون للإنسان مع غير جنسه؛ أي: «صحبته لما يملكه من الدواب والأشجار، وما يصحبه من ذلك وإن لم يملكه». ومقتضى هذه «الصحبة» معاملة الغير غير الآدمي، كائناً ما كان، برحمة وإحسان. إذ المطلوب من الإنسان: «إن [هو] رأى شجرة ذابلة لاحتياجها إلى الماء، وإن كان مالكها حاضراً، وقدر على سقيها في صحبة تلك الساعة حيث استظل بها أو استند إليها طلباً لراحة تعب، أو وقف عندها ساعة لشغل طرأ له ـ فهذه كلها صحبة ـ وهو قادر على الماء، فتعيّن عليه رعي حق الصحبة أن يسقيها لذلك، لا لأجل صاحبها ولا طمعاً فيما تثمر، سواء أثمرت أو لم تثمر، أو كانت مملوكة أو مباحة؛ وكذلك الحيوانات المؤذية وغير المؤذية، فإنه في كل ذي كبد رطبة أجر»(٧٨).

هذا على جهة النظر، أما على جهة العمل، فدونك سيرة الإمام الصوفي أحمد بن أبي الحسن الرفاعي (ت. ٥٧٠ هـ). إذ كان لا يجازي قط السيئة بالسيئة. وكان يقول: «لا يحصل العبد صفاء الصدر حتى لا يبقى فيه شيء من الخبث لا لعدوّ، ولا لصديق، ولا لأحد من خلق الله عز وجلّ»، مثلما كان يرى أن الأصل في الصلة بالغير ـ أكان بشرياً أم حيوانياً ـ هو المبدأ التالي: «لا تزعم ـ أي أخا الحجاب ـ أن أخاك الإنسان الآخر عبدك بدريهماتك،

---

(٧٧) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ٥، ص ١٨٥.

(٧٨) محي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، ٤ مج (بيروت: دار صادر، ٢٠٠٤)، مج ٣، ص ٣٣٤.

بوقتك، بحظك، بشأنك، بما أنت فيه من أمرك. هو فوق ذلك، وأنت دون ذلك. كل من ساواك بتركيب الهيكل، أو ماثلك بالصورة والنسق، فهو أخوك بجنسيتك، شريكك بآدميتك، لا هو مملوكك، ولا أنت مالكه. وكل من خالفك بتركيبك فهو ملحق بجنسه، حقر أو عظم، وأنت ملحق بجنسك. فاعرف حدّك ولا تبقَ وحدك. حاجتك ملزمة لك، وحاكمة عليك بالانضمام إلى بني جنسك، والاستئناس بهم، وقاضية على طبعك بالأدب مع صنوف أجناس الأشياء ذوات أرواح وجمادات، بارزات ومطويات، علويات وسفليات (. . .)»(٧٩). وقد أورد عنه ابن عجيبة ما يلي: «وله [أي للرفاعي] أحوال غريبة في التواضع وتعاطي السفليات وتحمّل الأذى. كان (ﷺ) يمشي إلى حارة المجذومين وأهل الأوساخ فيغسل ثيابهم ويفلّي رؤوسهم ولحاهم، ويحمل لهم الطعام ويأكل معهم اللبن، ويجالسهم ويسألهم الدعاء، ويقول: «زيارة هؤلاء واجبة لا مستحبة». ورأى مرة كلباً أجرب أخرجه أهل أم عبيدة [قرية اتخذها الرفاعي له موطناً] وقذّروه، فخرج معه إلى البرية، وضرب مظلة، وجعل يطليه بالدهن، ويطعمه ويسقيه، ويحك الجرب بخرقة. فلما برئ سخن له ماء وغسله، وقال: خفت أن يؤخذ حُميد [تصغير اسمه أحمد] بهذا الكلب يوم القيامة، ويقول لي الحق جل وعلا: «يا حُمَيد، أما علمت أنه خلق من خلقي، **أما أمرتك بالرحمة**». وكان يخرج إلى الطريق ينتظر العميان ويقودهم إلى مكانهم، وإذا رأى شخصاً كبيراً يذهب إلى أهل الحارة ويوصيهم عليه. . .وكان إذا قدم من سفر، وقرب من بلده يشد وسطه، ويخرج حبلاً ويجمع حطباً، ثم يحمله على رأسه إلى الدار. . .فإذا دخل البلد، فرق ذلك على الأرامل والعميان والمساكين. وكان يتحمل من أذى الناس ما لا يحمله غيره»(٨٠).

وخذ بنا ثانية إلى هذه الحكاية التراثية العظيمة: مر عبد الله بن معمر على عبد حبشي كان يأكل تمراً وبين يديه كلب وضع في فمه لقمة ورمى إلى الكلب بلقمة تمر. قال له عبيد الله: «هذا الكلب لك؟» قال: «لا». قال:

---

(٧٩) أبو العباس أحمد بن علي الرفاعي، **النظام الخاص لأهل الاختصاص** (حلب: دار الأنصاري، ١٩٩٤)، ص ٦٤.

(٨٠) أحمد بن محمد بن عجيبة الفاسي، **شرح صلاة القطب بن مشيش؛ شرح صلاة ابن العربي الحاتمي؛ سلك الدرر، في ذكر القضاء والقدر**، جمع وتحقيق عبد السلام العمراني الخالدي (الدار البيضاء: مكتبة الرشاد، ١٩٩٩)، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

«فكيف صرت تطعمه وأنت تأكل؟» قال: «إني أستحي أن ينظر إليَّ وأنا آكل فلا أطعمه». فعتقه[٨١]. وإلى حكاية عالم العقليات الفقيه ابن القويع الذي يذكر عنه صاحب **أعيان العصر** أنه كان إذا رأى أحداً يضرب كلباً أو يؤذيه يخاصمه وينهره ويقول له: «أمَا هو شريكك في الحيوانية؟»

وانتقل بنا إلى إفادة من سيرة الصوفي محمد بن محمد الزغبي؛ إذ نظر مرة إلى جزار يذبح جدياً، ولم يتلطف في ذبحه، فأحس منه بالقسوة والجدي يصيح، فتناول الشيخ ـ وكان جسيماً عظيم الجثة ـ الجزار، ونكس رأسه إلى أسفل، ورفع رجليه، وأوهمه أنه يريد أن يدخل عرقوبه في الكلّاب المعد لتعليق الغنم المذبوحة من عراقيبها. وقال له: «هذا مخلوق مثلك فكيف لا ترحمه؟»[٨٢]

واختم بنا إلى الفقيه الإمام أبي إسحاق الشيرازي الذي تواترت الحكاية عنه أنه كان يمشي بعض أصحابه معه في طريق، فعرض لهما كلب، فقال الفقيه لذلك الكلب: «إخسأ»، وزجره. فنهاه الشيخ وقال: «لِمَ طردته عن الطريق، أمَا علمت أن الطريق بيني وبينه مشترك!»[٨٣] وإلى الفقيه ابن دقيق العيد الذي حكي عنه ما يلي: «وكان شديد الرحمة حتى إنه مر على كلبة ولدت وماتت، فحمل جراءها في سجادته لمنزله، وما زال يطعمهم اللبن حتى استغنوا»[٨٤]. وقد ذكر صاحب مصنف **المنتظم** سيرة أبي نصر الكردي صاحب ديار بكر، فقال: «بلغه أن الطيور في الشتاء تخرج من الجبال إلى القرى فتصاد، فتقدم بفتح الأهراء وأن يطرح لها من الحب ما يشبعها، فكانت في ضيافته طول عمره».

وفي الختم، لعل أبلغ صور استشكال أمر التعالق بين «الأنّية» و«الغيريّة»، أو «الذاتيّة» و«السويّة»، كتب لها أن تنوجد في تراث العرب انوجدت في تراثهم الصوفي. إذ تصير «الغيريّة» ـ في هذا التراث الثري ـ تفيد طرفي نقيض: «الخلق» ـ المخلوقات ـ و«الحق» ـ الخالق. من جهة أولى،

---

(٨١) إبراهيم بن محمد البيهقي، **المحاسن والمساوئ**، ص ٥٧٢.

(٨٢) نجم الدين محمد بن محمد الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان الماية العاشرة** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ٣، ص ٢٩.

(٨٣) السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٤، ص ٢٢٨.

(٨٤) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ٢، ص ٤٨٨.

كل ما دون الله هو في عداد «الغير»، بما في ذلك نفس المرء، وكل ما عدا الله «أغيار»، بما فيهم الذات. وتحقيق الأنية هنا لا يتم إلا بالذوبان في الغيرية: أن تهب كلك لمن أحببت، فلا يبقى لك منك شيء. أما وقد بقيت في القلب بقية لغيره، ومسكن لسواه، فالمحبة مدخولة. وأول الأغيار لك نفسك. وأعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك[٨٥]. إذ كان الصوفي عبد القادر الجيلي يقول: «الخلق حجابك عن نفسك، ونفسك حجابك عن ربك. ما دمت ترى الخلق لا ترى نفسك، وما دمت ترى نفسك لا ترى ربك»[٨٦].

وكان الزاهد عبد الله بن محمد الراسبي يقول: «أعظم حجاب بينك وبين الحق اشتغالك بتدبير نفسك»[٨٧]، وكان صاحب الطريقة الرفاعية يقول: «كل الأغيار حجب قاطعة»، و«لن يصل العبد إلى مرتبة أهل الكمال وفيه بقية من حروف أنا»[٨٨]. ومن هذه الحيثية قالت المتصوفة: «الأنا ليل»؛ أي أن من شأن الإنسان، في هذه الدنيا، أن تكتنفه الظلمات الحسية الكثيفة الثخينة فلا تشفّ له عن النور، وبهذا تصير الأنا هي الليل المحيط بنا[٨٩]. ولذلك قالت المتصوفة: «امح أنيتك». كما أسقطوا الياءات الثلاث، فلا يقولون: «لي» ولا «عندي» ولا «متاعي». وقد عبروا عن هذه الفكرة بنحت مفهوم «الإنانية» الذي يعني: «الحقيقة التي يضاف إليها كل شيء من العبد كقوله نفسي وروحي وقلبي وبدني»[٩٠]. والحق أنه للبشر «الإنانية» ولله «الأنية» ـ هو ذا معنى محو آثار البشرية[٩١]. قال أحمد الرفاعي: «أي أخي أنت غير، ونفسك غير، وغير غير. كل ما أدركه بصرك واختلج بشكله وكيفيته سرك، فهو غير»[٩٢]. ولذلك دعا

---

(٨٥) عبد الكريم بن هوازن القشيري، **لطائف الإشارات**، تحقيق عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، ٣ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠)، ج ١، ص ١٨٠.

(٨٦) ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٢٩٧.

(٨٧) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ج ٤، ص ١٣٦.

(٨٨) أبو العباس أحمد بن علي الرفاعي، **كتاب الحكم** (حلب: دار الاعتصام، ١٩٩٤)، ص ٤٠ ـ ٤١.

(٨٩) الجيلي، **شرح مشكلات الفتوحات المكية لابن عربي**، ص ٢٦٠.

(٩٠) مصطفى العروسي، **حاشية العلامة مصطفى العروسي المسماة نتائج الافكار القدسية في شرح الرسالة القشيرية**، تحقيق عبد الوارث محمد علي، ٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠)، ج ١، ص ٣٧ وج ٢، ص ٣١.

(٩١) السراج، **اللمع**، ص ٥١.

(٩٢) أبو العباس أحمد بن علي الرفاعي، **البرهان المؤيد** (دمشق: مطبوعات مكتبة الحلواني، [د. ت.])، ص ٣٣.

المتصوفة إلى أن يمحو الإنسان من قلبه التفكير في الغير[٩٣]. ولطالما تمثّلت الصوفية بالحكاية التالية: «ناجى بعض الرجال ربه في المنام فقال: يا رب، دلني كيف أصل إليك؟ فجاءه الجواب: اخلع نفسك وتعال».

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، تصير «الغيرية» هنا في هذا التراث «غيرية غير متناهية» ـ أعني «الإله» بوصفه «غير» «الأنا» وسواها، وليس مجرد «الغير البشري» المتناهي ـ هنا تأرجح الفكر الصوفي بين طرفي نقيض: الرغبة في امّحاء «الأنا» الآدمية النسبية المتناهية ـ بظلمات رسومها وأكدار معاطبها وآفاتها ـ في ذاك «الغير» الإلهي المطلق غير المتناهي. وما زالت الصوفية تسعى إلى طمس معالم «الأنا» وإماتة رسومها في سوية تامة حتى حكي أن رجلاً قال لأبي يزيد البسطامي ـ ولم يعرفه : «أين أبو يزيد؟» فقال له: «ليس هنا أبو يزيد». وقال رجل للشبلي: «أين الشبلي؟» فقال: «مات الشبلي». ورأى أبو يزيد البسطامي رجلاً يبحث عنه في المسجد فقال له: «وأنا مثلك أطلبه لكن منذ سنين»، فظن الرجل أنه يخاطب مجنوناً، فلما أعلم أنه هو قال: «يا سيدي عليك أسأل ولك أطلب». فقال له أبو يزيد: «الذي تطلب قد ذهب في الذاهبين إلى الله بالله لله فلا رده الله»[٩٤]. هي ذي الحال التي ابتغاها الصوفي ذو النون المصري في دعائه: «يا من أسأله إيناساً به وإيحاشاً من خلقه، ويا من إليه التجائي في شدتي، ارحم غربتي، وهبْ لي من المعرفة ما أزداد به يقينا، ولا تكلني إلى نفسي الأمّارة بالسوء طرفة عين». كما عبّر عنها الزاهد الحسين بن أحمد العطار الهمذاني بدعائه: «اللهم يا عدّتي عند كربتي، ويا صاحبي عند شدّتي، ويا وليّ نعمي، لا تكلّني إلى نفسي طرفة عين. فإنك إن تكلّني إلى نفسي أقرب من الشر واتباعه من الخير، فآنسني في قبري من وحشتي، واجعل لي عهداً يوم ألقاك»[٩٥]. وذكرها سمنون المحب فقال: «أول وصال العبد للحق هجرانه لنفسه، وأول هجران العبد للحق مواصلته لنفسه»[٩٦]. هنا الأصل في «الأنية»، إن هي تركت لذاتها، أنها سوء وشر، ولا شفاعة لها إلا بالانمحاء والانمحاق

---

(٩٣) الهجويري، **كشف المحجوب**، ج ٢، ص ٦١٧.

(٩٤) أحمد بن محمد بن عجيبة الفاسي، **إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء السكندري** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

(٩٥) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ٥، ص ٣٧.

(٩٦) العاملي، **الكشكول**، مج ١، ص ٥٥.

والانطماس في الغير الإلهي الذي هو الخير كله. فغاية الصوفي هنا أن يصل إلى الحال الذي يخبر به عن إنيته فيقول: «أخذ مني أنا فبقيت بلا أنا». هو ذا العفو عن «الإنية» والاستغراق في «الهوية» بالكلية، أو هو معنى أن تفنى هوية المرء بهوية غيره. وقد ورد عن بعض المشايخ قوله: «رأيت بعض الوالهين فقلت له: ما اسمك؟ فقال: هو، قلت: من أنت؟ قال: هو، قلت: من أين تجيء؟ قال: هو، قلت: من تعني بقولك: هو؟ قال: هو. فما سألته عن شيء إلا قال: هو، فقلت: لعلك تريد الله، فصاح وخرت روحه»(٩٧). حتى إن الحسين الحلاج لما وصل إلى هذا المقام دعا الله تعالى فقال: «يا رب إنيتي تباعدني، فارفع بإنيتك إنيتي»(٩٨).

تلقاء هذا، ثمة صرخة «الأنية» المدوية التي انوجد أبرز مثال لها وأجلاه في قول الصوفي أبي العباس النهاوندي: «جميع الخلائق [الأنيات] يتمنون أن يكونوا مع الله [الغير اللامتناهي] لحظة، وأنا أتمنى أن أغفل لحظة، حتى أفهم من أنا، ومن أين أنا». كما انوجد مثال آخر رائع لها في ما قالته عجوز عابدة من بلدة مرو حكى عنها النهاوندي أنها سمعت كلام الشيخ أبي علي الدقاق حاكياً عن الرسول الكريم: «لا تكلني إلى نفسي طرفة عين»، فقالت مستغربة مستشكلة: «وأنا أطلب منه وأقول: «يا الله! كلني إلى نفسي طرفة عين، حتى أعرف نفسي، وأفهم أين أنا، وبأي مكان أنا»»(٩٩).

تلك أعلى مراتب النظر في «الأنية» و«الغيرية» و«السوية» التي بلغها حكماء العرب.

---

(٩٧) ماء العينين بن مامين، **نعت البدايات وتوصيف النهايات** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ص ٥٠.

(٩٨) قطب الدين محمد بن الشيخ علي الأشكوري الديلمي اللاهيجي، **محبوب القلوب: في أحوال الحكماء وأقوالهم من آدم إلى بداية الإسلام** (طهران: مركز نشر التراث المخطوط، ٢٠٠٣)، المقالة الثانية، ص ٥٤٠.

(٩٩) الجامي، **نفحات الأنس من حضرات القدس**، ص ٥١٣.

كتاب الصداقة

«وإني أحدثكم عن الصداقة شيئاً حسناً».

النوشجاني

«إن ظن أحد أن أمر الصداقة صغير، فالصغير من ظن ذلك».

قول نسبه العرب إلى سقراط

«وما أعياني شيء كما أعياني أني لا أجد أخاً في الله»

عبد الله بن المبارك

كتب أبو السعود الجارحي يقول: «ليس لي أصحاب».

ذكره عبد الوهاب الشعراني

«اعلم أنه لا يصلح للصحبة كل إنسان».

ابن عرضون

«ما كل أحد يستحق أن يعاشر، ولا يصاحب، ولا يسارر».

الإمام القرافي

كان سليمان الخواص ببيروت، فدخل عليه سعيد بن عبد العزيز، وقال له: «ما لي أراك وحدك ليس لك رفيق؟» قال: «أكره أن يكون لي رفيق لا أقدر أن أقوم به».

ذكره أبو نعيم في الحلية

«ما بعد طريق إلى صديق».

يحيى بن معاذ

«وا أسفاه ليست لي بأحد صداقة».

فريد الدين العطار

«واختيار من تركن لتصادقه أمر صعب».

«من ظن أنه يمكن الاستغناء عن صديق مغرور، ومن ظن وجوده سهل فمعتوه».

الراغب الأصفهاني

اختلف مفكرو العرب في أمر «الصداقة» و«الصديق». ومدار اختلافهم على من «ينفي» وجود الصديق، وما يترتب عن هذا «النفي» ـ «نفيية» ـ ومن «يثبته»، وما يلزم عن هذا «الإثبات» ـ «إثباتية». فأما «النفاة» الذين أنكروا أن تصح ثمة «صداقة» أو يوجد هناك «صديق» ـ وذلك على اعتبار، بدءاً، أن الصداقة «اسم لا حقيقة له»، شأنه في ذلك شأن عنقاء مغرب؛ وعلى اعتبار، تثنية، أن الصديق لا وجود له إلا في خيال المعتقد فيه: «وأين الصاحب؟» (أبو العلاء المعرّي) ما أقله من قليل ـ فإنهم على رأي قوم من الحكماء يزعمون أن ليس صديق: منهم أبو حيان التوحيدي الذي جزم فحسم: «قبل كل شيء، ينبغي أن نثق بأنه لا صديق، ولا من يتشبه بالصديق»[1]. ومنهم روح بن زنباع الذي قيل له: «ما معنى الصديق؟» فقال: «لفظ بلا معنى». وفسر صاحب **رسالة الصداقة والصديق** هذا الجواب، فقال: «أي هو شيء عزيز، ولعزته كأنه ليس بموجود»[2]. وقيل لفيلسوف: «ما الصديق؟» فقال: «اسم بلا مسمى»[3]. وإذ ذكر مسكويه ـ مواسياً للتوحيدي وقد شكا الزمان والإخوان ـ أن: «كل أحد يلتمس من أخيه ما لا يجده أبداً عنده»، وتذكر ما رسمه الحكماء حين قالوا: «صديقك آخر هو أنت إلا أنه غيرك بالشخص»، علّق بالقول: «فهيهات منه [من الصديق]، إني لأظن الأبلق العقوق، والعنقاء المغرب، والكبريت الأحمر [كنايات لمن يطلب شيئاً لا يكون أبداً] أيسر مطلباً، وأقرب وجوداً منه»[4]. وقال غيره وقد سئل عن الصديق: «اسم لا

---

(١) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **رسالة الصداقة والصديق**، عني بتحقيقها والتعليق عليها إبراهيم الكيلاني، ط ٢ (دمشق: دار الفكر؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٦)، ص ٣٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٣) ماء العينين بن مامين، **نعت البدايات وتوصيف النهايات** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ص ٢٣.

(٤) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي وأبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **الهوامل والشوامل**، نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١)، ص ٢.

معنى له». وقال المحبي: «الصديق لفظ على الألسنة موجود، ومعناه في الحقيقة مفقود. فهو كالكبريت الأحمر، يُذكَر ولا يُبصَر، أو كالعنقاء والغول، لفظ يوجد بلا مدلول». وقيل لبعضهم: «ما الصديق؟» فقال: «اسم وضع على غير مسمى». وقيل لبعضهم: «ما الصديق؟» قال: «اسم لا يوجد معناه»[٥]. وقيل لفيلسوف: «ما الصديق؟» قال: «اسم على غير معنى»[٦]. ونسب إلى الكندي القول: «الصديق اسم على غير جسم»[٧]. وقيل لبعض الحكماء: «ما الصديق؟» فقال: «هو بعض أسماء العنقاء. وهو اسم على غير معنى وحيوان غير موجود». ولعز وجوده سئل عنه آخر، فكان أن قال: «هو اسم واقع على غير معنى، فإنه حيوان غير موجود»[٨]. وأنشأ ابن الجوزي يقول: «وأمّا الصديق فليس تم، وأخ في الله كعنقاء مغرب، ومعارف يفتقدون أهل الخير ويعتقدون فيهم قد عدموا، وبقيت وحدي»[٩]. وعاد ليوصي، فقال: «ولتكن الناس عندك معارف، أمّا أصدقاء فلا»[١٠]. وقال الفضل بن عباس: «دلوني على رجل أسكن إليه في الرخاء والشدة»، فقيل له: «تلك ضالة لا توجد»[١١]. وقال بعضهم: «من ظن أنه وجد صديقاً صدوقاً، فاقطع أنه مجنون»، وقال آخر: «من قال إنه رأى صديقاً صادقاً، فاختم أنه كذّاب»[١٢]. وقيل لأبي النصر: «لِمَ لا تتخذ الأصدقاء؟» قال: «حتى أتفرغ من الأعداء، وأطلب صديقاً من الجن، فإنه قد أعوزني في الإنس»[١٣]. فما أكثر ما أنكر الحكماء العرب أمر الصديق! وما أكثر ما استشكلوا وجوده!

---

(٥) منصور بن الحسين الرازي أبو سعد الآبي، **نثر الدر**، تحقيق خالد عبد الغني محفوظ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤)، مج ٤، ص ١٣٠.

(٦) أبو القاسم حسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**، من تراثنا، ٤ ج (بيروت: دار الحياة، ١٩٦١ ـ ١٩٦٥)، ج ٣، ص ٢٠.

(٧) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الشهاب الثاقب في ذم الخليل والصاحب**، تحقيق أحمد عبد الفتاح تمام (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، [١٩٨٨])، ص ٢٤.

(٨) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق أبو اليزيد العجمي، ط ٣ (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٨٧)، ص ٣٦٥، وبهاء الدين محمد بن الحسن العاملي، **المخلاة**، ص ٤٣٢.

(٩) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **صيد الخاطر** ([القاهرة]: مكتبة الصفا، ٢٠٠٤)، ص ٢٤٠.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٢٦.

(١١) السيوطي، **الشهاب الثاقب في ذم الخليل والصاحب**، ص ٢٤.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٤.

هذا ولئن نفى هؤلاء أن يوجد ثمة «صديق»، فإنهم اعتبروا ما يسميه الناس عادة باسم «الصديق» إنما هو، عند التدقيق، «شبه صديق»، أو «نصف صديق»، لا «صديق» على الحقيقة. فقد قيل لأحد الحكماء: «ألك صديق؟» فكان أن قال: «لا، ولكن أليف». وقيل للزاهد رويم: «ما الذي أقعدك عن طلب الصديق؟» قال: «يأسي من وجدانه». وقيل لأعرابي: «ألك صديق؟» قال: «أمّا الصديق فلا، ولكن نصف صديق»[١٤]. وسئل أحد العلماء عن الصديق فقال: «إني لأطلبه منذ خمسين سنة، ولم أجد إلا نصف صديق»[١٥]. وقال الفضيل بن عياض: «أنا منذ عشرين سنة أطلب رفيقاً إذا غضب لم يكذب علي»[١٦]. وقال آخر لحكيم: «دلّني على من أركن إليه؟» فقال: «[تلك] ضالة لا توجد»[١٧]. وسُئِل آخر من هؤلاء «النفاة»: «كيف أنسك بالصديق؟» فقال: «وأين الصديق، بل أين الشبيه به، بل أين الشبيه بالشبيه به؟»[١٨] وقال يحيى بن معاذ: «جمهور الناس اليوم معارف، ويندر فيهم الصديق إلا في الظاهر، فأما الأخوّة والمصافاة فذلك شيء نسخ فلا يطمع فيه»[١٩]. وقسّم الغزيّ الناس ـ ذوي العلائق ـ إلى ثلاثة: معرفة، وأصدقاء، وإخوان. فالمعرفة بين الناس كثيرة، والأصدقاء عزيزة، والأخ قلّما يوجد[٢٠]. إنما أغلب من يعدّون أصدقاء إن هو حقق أمرهم وجدوا أنهم مخاليط ومعارف، وما أدركوا منازل الأصدقاء بالحقيقة. وبالجملة، ذهبت حقيقة الصديق وبقي اسمه، فالاسم موجود والحقيقة مفقودة. إذ ليس من شأن الصديق أن يكون مكسوباً بسهولة، ولا من أمره أن يكون موجوداً متى ما طُلب. وقديماً قالت العرب: «أبعد الناس سفراً من كان سفره في طلب صديق». ولربما لهذا قال أبو الحسين بن منير الرفاء:

فهل صديق يباع حتى ... بمهجتي كنت أشتريه

---

(١٤) أبو حيان التوحيدي، **رسالة الصداقة والصديق**، ص ٨٧.

(١٥) محمد بن محمد بدر الدين الغزي، **آداب العشرة وذكر الصحبة والأخوة** (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٠)، ص ٣٠.

(١٦) أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، دراسة وتحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، ٨٠ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥ ـ ٢٠٠٠)، ج ٤٨، ص ٢٣٣.

(١٧) ابن مامين، **نعت البدايات وتوصيف النهايات**، ص ٢٣.

(١٨) أبو حيان التوحيدي، **رسالة الصداقة والصديق**، ص ٩٣.

(١٩) ابن الجوزي، **صيد الخاطر**، ص ٢٧٦.

(٢٠) الغزي، **آداب العشرة وذكر الصحبة والأخوة**، ص ٣٠.

وما زال «نفاة» الصداقة والصديق في إصرارهم يتمادون وللصديق والصداقة ينكرون، حتى قال شاعرهم:

سمعنا بالصديق ولا نراه ... على التحقيق يوجد في الأنام

وأحسبه ممن نمّقوه ... على وجه المجاز في الكلام

وقال أبو إسحاق الشيرازي:

سألت الناس عن خلٍّ وفيٍ ... فقالوا ما إلى هذا سبيل

تمسّك إن ظفرت بذيل حُرٍ ... فإن الحُرَ في الدنيا قليل

وما زالوا يؤكدون على أن الصديق الصدوق قليل، حتى قيل لبعضهم: «كم لك من صديق؟» فقال: «لا أدري، لأن الدنيا عليَّ مقبلة، فكل من يلقاني يظهر لي الصداقة، وإنما أحصيهم إذا ولت»[٢١]، وحتى قال أبو حيان التوحيدي: «فأما الذي قال في أصدقائه وجلسائه الخير، وأثنى عليهم بالجميل، ووصف جده بهم، ودل على محبته لهم، فغريب»[٢٢]، وقال بشر ابن الحارث: «ليس هذا زمان اتخاذ الإخوان، إنما هو زمان خمول، ولزوم البيوت»[٢٣]، وحتى ألّف بعضهم ـ علي بن ظافر الأزدي ـ كتاب **شفاء الغليل في ذم الصاحب والخليل**. وبالجملة، الذي عند هؤلاء وأضرابهم كثير: عزيز الوجود هو الصديق، ومُدَّعو الصداقة كثيرون جداً، والمحققون منهم قليلون جداً، بل وأقل القليل.

ذاك مذهب عربي في نفي الصداقة مقرر. وفي ما أوردناه عن أصحابه كفاية. فهؤلاء وجدوا، بداية، أن الكلام في الصداقة غير صحيح، ووجدوا، تثنية، أنه حتى وإن نحن قلنا: الكلام في الصداقة صحيح، فإن النظر كل النظر إنما في تحققه. إذ الذي عندهم أن القول في أمر «الصديق» سهل في المسمع، لكن تحقيقه صعب في المرأى.

---

(٢١) أبو الفتح محمد بن علي بن عثمان الكراجكي، **كنز الفوائد**، حققه وعلق عليه عبد الله نعمة، ٢ ج (بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٥)، ج ١، ص ١٠٠.

(٢٢) أبو حيان التوحيدي، **رسالة الصداقة والصديق**، ص ٣٨.

(٢٣) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ١٠، ص ٢٠٨.

بيد أن أغلب مفكري الإسلام من «مثبتي» «الصديق» غير منكريه، وذلك على اعتبار أن: «الإنسان لا يمكنه أن يعيش وحده، ولا يستوي له أن يأوي إلى المقابر، ولا بد له من أسباب بها يحيى، وبأعمالها يعيش، فبالضرورة ما يلزمه أن يعاشر الناس، ثم بالضرورة ما يصير له بهذه المعايشة بعضهم صديقاً، وبعضهم عدواً (. . .)»(٢٤).

على أن من مفكري الإسلام من جعل من «الصداقة» أمراً إنسياً مخصوصاً ليس بمقدور الحيوان أن يُقْدِمَ عليه ولا أن ينتسجه. إنما شأن الصداقات ـ بأنواعها المختلفة ـ أنها: «تحدث بين الناس خاصة: لأنها تكون بإرادة، وروية، وتكون فيها مجازاة ومكافأة. فأما التي تكون بين الحيوانات غير الناطقة، فالأحرى بها أن تسمّى «إلفاً»، وتقع بين الأشكال منها خاصة. وأما التي لا نفوس لها من الأحجار وأمثالها فليس يوجد فيها إلا الميل الطبيعي إلى مراكزها التي تخصها»(٢٥). وحده النوع الإنساني خص بالمقدرة على عقد الصداقة. لكن، خذ بنا، بداية، إلى أن نسأل: أي معنى أكسبه الحكماء العرب لمبنى «الصديق»؟

إنما أبلغ تعريف لدالّ «الصديق» وجده مفكرو العرب ـ ذاك الذي نسبوه إلى الحكيم الإغريقي أرسطو، وخلط بعضهم فنسبه إلى أفلاطون(٢٦)، بل إلى الكندي، بله إلى الإمام علي(٢٧)، وتوقف أغلبهم فاستبهم اسم صاحبه إما بقوله: «قال أحد الحكماء»، أو «قال أحد الفلاسفة». وقد عرّبه، أول من عربه، إسحق بن حنين لما ترجم كتاب الأخلاق لأرسطو. لكنه ما عرّب، على التحقيق، وإنما هو أعجم، فأرطن: «الصديق آخر هو هو»(٢٨). وأحس أهل البيان من حكماء العرب بالرطانة في العبارة، فما كان منهم إلا أن استأنفوا تعريب التعريف وأعادوا ذلك المرار العديدة، فكان أن أبانوا عنه تارة بالإشارة:

---

(٢٤) أبو حيان التوحيدي، المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٢٥) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق** (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠١)، ص ١٤٢.

(٢٦) انظر مثلاً: العاملي، **المخلاة**، ص ٤٣٥.

(٢٧) انظر مثلاً: بهاء الدين محمد بن الحسين العاملي، **الكشكول**، ط ٢ ([بيروت]: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ص ٤٥.

(٢٨) أرسطوطاليس، **الأخلاق**، ترجمة إسحق بن حنين، حقّقه وشرحه وقدّم له عبد الرحمن بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩)، ص ٣١٤.

«الصديق آخر هو أنت»[٢٩]، أو «الصديق هو آخر هو أنت»، أو «الصديق هو أنت إلا أنه غيرك»، أو «هو أنت إلا أنه غير بالشخص»، أو «الصديق إنسان آخر إلا أنه أنت»، أو «الصديق إنسان هو أنت إلا أنه غيرك»[٣٠]، أو «الصديق إنسان هو إلا أنه غيرك»؛ أو «الصديق آخر هو أنت، إلا أنه غيرك بالشخص»[٣١]، أو «صديقك آخر هو أنت»[٣٢]. وقرّبوه تارة أخرى بالعبارة: «الصديق هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك»، أو بالجملة: «صديقك آخر هو أنت إلا أنه بالشخص غيرك»[٣٣]؛ أو بالعبارة: «سئل حكيم عن الصديق، فقال: «هو أنت بالنفس إلا أنه غيرك بالشخص»»[٣٤]، أو بالتوليفة: «صديقك من كان قلبه كقلبك، إلا أنه في غير جسمك»[٣٥]، أو ما سواها: «سئل [أرسطوطاليس] عن معنى الصديق ووصفه، فقال: صديقك من كان قلبه فيما يحب لنفسك كقلبك، إلا أنه في غير جسمك»[٣٦]، وجاء في مكان آخر: «سأل آرون الملك ثيافندروس الفيلسوف: «ما حقيقة الصديق؟» قال: «إنسان هو أنت إلا أنه غيرك، حيوان غير موجود، اسم على غير معنى»»[٣٧]. وفي غيره: «سئل [أرسطوطاليس] عن الصديق، فكتب: «اسم لا مسمّى تحته، إنسان لا يظهر، هو أنت إلا أنه غيرك»»[٣٨]. وفي صيغة تعريبية أخرى: «هو آخر بالشخص إلا أنه أنت بالنفس»[٣٩]، أو:

---

(٢٩) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **مجمع البلاغة: مختارات في اللغة والأدب والأخبار والنوادر**، تحقيق عمر عبد الرحمن الساريسي، ٢ مج (عمّان: مكتبة الأقصى، ١٩٨٦)، ص ٤٨٧، وابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، ص ١٨٥.

(٣٠) أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، **اللطائف والظرائف** (بيروت: دار المناهل، ١٩٩٢)، ص ١٤٥، والعاملي، **الكشكول**، مج ٢، ص ٤٥.

(٣١) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٣٢) أبو الوفاء المبشر بن فاتك، **مختار الحكم ومحاسن الكلم**، حققه وقدم له وعلق عليه عبد الرحمن البدوي، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ص ٢١٣.

(٣٣) أبو حيان التوحيدي وابن مسكويه، **الهوامل والشوامل**، ص ٢.

(٣٤) الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص ٣٦٥.

(٣٥) العاملي، **المخلاة**، ص ١٠١.

(٣٦) أبو سليمان محمد بن الطاهر السجستاني، **صوان الحكمة وثلاث رسائل**، حققه وقدم له عبد الرحمن البدوي (طهران: انتشارات بنياده فرهنك إيران، ١٩٧٤)، ص ١٤٥.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(٣٨) أبو الفرج علي بن حسن بن هندو، «الكلم الروحانية في الحكم اليونانية،» في: سحبان خليفات، **ابن هندو: سيرته، آراؤه الفلسفية، مؤلفاته**، منشورات الجامعة الأردنية، عمادة البحث العلمي؛ ٩٦/٢، ٢ ج (عمان: الجامعة الأردنية، كلية الآداب، ١٩٩٥)، ص٤٤٥.

(٣٩) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة** (دمشق: دار إقرأ، ٢٠٠١)، ص ٢٦٠.

«الصديقان نفس يرى نفسين». وعبّروا عنه تارة بالعبارة: «قيل لبعض الحكماء: «ما الأصدقاء؟» قال: «نفس واحدة في أجساد متفرقة»»[٤٠]، كما إنهم عبّروا عنه بالقول: «قيل لبعضهم: «صف لنا الصديق»، قال: «أنت هو وهو أنت إلا أنكما جسمان بينكما روح»»، أو بالبيان: «قيل لبعضهم: «ما الأصدقاء؟» قال: «نفس واحدة وأجساد متفرقة»»، أو بالتعبير: «قيل لأرسطوطاليس وقد سئل عن الصديق ما معناه، فقال: «قلب تضمّنه جسمان»». وسئل الجنيد عن الأخ [الصديق] فقال: «هو أنت في الحقيقة إلا أنه غيرك في الشخص»[٤١]، أو بالإشارة: «قيل لأرسطوطاليس: «ما معنى الصديق»؟ فقال: «قلب تضمن جسمين»»[٤٢] أو بالجملة: «قال بعضهم: «الصديق هو أنت وأنت هو، إلا أنكما جسمان بينكما روح واحدة»»[٤٣]. وقالوا: «الصديق ثاني النفس»، وقالوا: «الصديق نسيب الروح»، و«الصديق شقيق الروح ومستمد الرأي وتوأم العقل»[٤٤]، وقالوا عن حال الصديق وصديقه: «هما روح اقتسمه جسمان، ونفس مثل بها شخصان»[٤٥].

هذا وقد أنشد بعض شعراء العرب هذا المعنى شعراً، فقال:

ونحن كروح بين جسمين قسما   فجسماهما جسمان والروح واحد

وقال شاعر آخر مع تبديل اللفظ:

نكون كروحين بين جسمين فرقا   فجسماهما جسمان والروح واحد

وما اكتفوا بتبيئة هذا التعريف البيئة العربية، وذلك من خلال دعوى نسبه إلى حكماء عرب، وإنما حاولوا أن يتحدّوه. ويحكي صاحب صوان

---

(٤٠) الراغب الأصفهاني، **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**، ج ٣، ص ٥؛ ابن فاتك، **مختار الحكم ومحاسن الكلم**، ص ٧٤؛ ابن هندو، المصدر نفسه، ص ٤٠٩، والعاملي، **المخلاة**، ص ٤٣٥.

(٤١) ابن مامين، **نعت البدايات وتوصيف النهايات**، ص ٢١.

(٤٢) العاملي، المصدر نفسه، ص ٤٣٥.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٤٣٥.

(٤٤) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، «رسالة المعاش والمعاد،» في: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ: الرسائل السياسية**، قدم لها وبوّبها علي بو ملحم، ط ٣ (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥)، ص ٨٤.

(٤٥) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، تحقيق وداد القاضي، ٩ ج في ٥ مج (بيروت: دار صادر، ١٩٨٨)، ج ١، ص ١٧٢.

الحكمة ما يلي: «ذكر أن رجلاً فاخر إسحاق بن إبراهيم، وكان إسحاق أصله من العجم [الفرس]، فقال له: هات للعجم اختصاراً لاسم الصديق وتبيناً لحقيقة معناه، كما قال حكيمنا وفيلسوفنا: «إنسان هو أنت إلا أنه غيرك». قال إسحاق: هذا هو التورية في طولها. بل سُمّي الصديق عند العجم «دوست»؛ أي هو واحد في الذات اثنان في الحقيقة والاسم»[٤٦]. ولا خفاء أن الموصلي تلاعب هنا بكلمة «دوست» الفارسية، فأراد اشتقاقها من «دو» ـ بمعنى: اثنان ـ و«ست» ـ بمعنى: يكون. بما فذلكته: «يكون اثنين»؛ أي الصديق اسم جامع لاثنين في واحد: أنت وغيرك. فتأمل! بيد أنهم ـ على عادتهم وديدنهم ـ ما اكتفوا بنقل التعريف نقلاً، وإنما تجاوزوا ذلك من مجرد «النقل» إلى «التثمير». هذا وقد اختلفوا في شأن دلالته وتداوله، وكان أن ذهبوا في ذلك على الأقل مذهبين اثنين:

هذا أبو سليمان السجستاني يروي عنه أبو حيان التوحيدي ـ في كتاب **الصداقة والصديق** ـ ما يلي: «قيل لأرسطوطاليس الحكيم معلم الإسكندر [الملك]: مَنِ الصديق؟ قال: إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك! سئل أبو سليمان [السجستاني] عن هذه الكلمة وقيل له: فسّرها لنا فإنها وإن كانت رشيقة فلسنا نظفر منها بحقيقة. فقال: (. . .) إنما أشار [الحكيم أرسطو] بكلمته هذه إلى آخر درجات الموافقة التي يتصادق المتصادقان بها، ألَا ترى أن لهذه الموافقة أولاً، منه يبتدئانها، كذلك لها آخر ينتهيان إليه. وأول هذه الموافقة توحّد، وآخرها وحدة. وكما إن الإنسان واحد بما هو به إنسان، كذلك يصير بصديقه واحداً بما هو صديق، لأن العادتين تصيران عادة واحدة، والإرادتين تحولان إرادة واحدة. ولا عجب من هذا، فقد أشار إلى هذه الغريبة الشاعر بقوله:

روحه روحي، وروحي روحه إن يشأ شئت، وإن شئت يشا

وليس يبعد هذا عليكم إلا لأنكم لم تروا صديقاً لصديق، ولا كنتم أصدقاء على التحقيق، بل أنتم معارف يجمعكم الجنس المقتبس، وينظمكم النوع المقتبس من الإنسان، ويؤلفكم بعد ذلك البلد أو الجوار أو الصناعة أو النسب، ثم أنتم في كل ذلك الذي اجتمعتم عليه، وانتظمتم به، وتألفتم له على غاية الافتراق، للحسد الذي يدب بينكم، والتنافس الذي

---

(٤٦) السجستاني، **صوان الحكمة وثلاث رسائل**، ص ٢٤٥.

يقطع علائقكم، والتدابر الذي يثير البينونة منكم (...)»(٤٧).

وهذا أبو الفتح النوشجاني ما سلك في تفسير تعريف أرسطو للصديق مسلك سلفه الشارح، وإنما هو تجاوزه إلى نهج منهج الناقد. إذ يحكي عنه التوحيدي ـ في كتاب **المقابسات** ـ ما يلي: «سمعت النوشجاني يقول وقد جرى حديث الصديق وحكي في عرضه الحد الذي للفيلسوف [أرسطوطاليس] وهو: الصديق آخر هو أنت. ويقال: الصديق هو أنت إلا أنه بالشخص غيرك. فقال: الحد صحيح، ولكن المحدود غير موجود (...) فقلت له: فعلى هذا ما فائدة هذا الحد؟ ولِمَ قال الفيلسوف شيئاً لا حقيقة له ولا دلالة [عليه] ولا يوجد في الشاهد أصله؟ فقال: قد قصد [الحكيم] بهذا الحد المبالغة في الحس على توخي الصديق لصديقه حالاً يكاد لا يفصل بينهما في إرادة وإيثار وقصد ومحبة وكراهية ومرضاة، فإن هذا الحد إذا لُحظ أفقه العلي سُلك إليه بالهمة الشريفة والعزيمة التامة والجد البليغ والاجتهاد المستخرج للوسع، فيكون لك داعية إلى الغاية التي كلما قرب منها كانت الحال ـ أعني الصداقة ـ إلى الحقيقة أقرب، وعليها أشمل، وبشرائطها أجمع، وعما يخالف هذه الصفات أبعد. ثم قال: وكيف يصح هذا الحد في الشاهد والحس، والإنسان إن كان وحده لا يلائم نفسه ولا يوافق أبداً رأيه، ولعله يترجح وينكفئ في كل يوم، بل في كل ساعة، مراراً كثيرة مثل أبي براقش كل لون لونه يتخيل؟»(٤٨) فتأمل كيف تجرأ حكماء العرب على الاستدراك على أرسطو ـ وهو من هو!

وما اكتفى حكماء العرب بخبرة الصداقة في حال النعمة، بل هم خبروا أروع صورها في مواقف وجودية مأساوية. فقد يصل التصادق حد التضحية بالحرية، وذلك بمرافقة الصديق إلى السجن. ومما يمكن أن يضرب به المثل في الأدبيات الصداقية العربية تلك الصداقة العجيبة التي جمعت بين فقيهين: ابن الحاجب وعز الدين بن عبد السلام. إذ أورد صاحب كتاب شذرات الذهب ما يلي: «قال اليافعي: وبلغني أنه [ابن الحاجب] كان محباً للشيخ عز الدين بن عبد السلام، وأن ابن عبد السلام حين حبس بسبب إنكاره على

---

(٤٧) أبو حيان التوحيدي، **رسالة الصداقة والصديق**، ص ٦٩.

(٤٨) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، تحقيق وشرح حسن السندوبي ([القاهرة]: مكتبة الثقافة الدينية، [د. ت.])، ص ٣٥٩ ـ ٣٦٠.

السلطان، دخل معه الحبس موافقة ومراعاة!»(٤٩). والأمر نفسه قيل بالإضافة إلى ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية.

وقد تتجاوز ذلك كثيراً إلى حد بذل النفس والمهجة من أجل الصديق. فقد سعي إلى بعض الخلفاء بالصوفية أنهم يرفضون الشريعة، فأخذ منهم طائفة، ومنهم أبو الحسن النوري، فأمر بضرب أعناقهم، فبادر أبو الحسن إلى السياف، فقال له السياف: «مالك بادرت دون أصحابك؟» فقال: «أردت إيثار أصحابي بحياة هذه اللحظة»، فكان ذلك سبب نجاتهم(٥٠) ـ على أن مذهب الصوفية في «الصحبة» و«الصاحب» تتميز بالدعوة إلى بذل النفس في سبيل الصديق. قال الشيخ الصوفي أبو عبد الله القرشي: «من لم يراع حقوق الإخوان بترك حقوقه حُرِمَ بَركة الصحبة»(٥١). وما كان فهم الصداقة على هذا النحو من الفهم مقتصراً على الصوفية بل تعداه إلى غيرهم. ويكفينا من الحديث ههنا أن نورد ما ذكره الجهشياري ـ في كتاب الوزراء والكتاب ـ عن مبلغ صداقة عبد الحميد الكاتب وابن المقفع: «وجدت بخط أبي علي أحمد ابن إسماعيل: حدثني العباس بن جعفر، قال: طلب عبد الحميد بن يحيى الكاتب، وكان صديقاً لابن المقفع، ففاجأهما الطلب وهما في بيت، فقال الذين دخلوا عليهما: «أيكما عبد الحميد؟» فقال كل واحد منهما: «أنا»، خوفاً من أن يُنال صاحبه بمكروه، وخاف عبد الحميد أن يسرعوا إلى ابن المقفع، فقال: «ترفقوا، فإن فيَّ علامات، ووكلوا بنا بعضكم، ويمضي بعض يذكر تلك العلامات لمن وجه بكم»، ففعل ذلك، وأخذ عبد الحميد»(٥٢).

وكم هي عديدة في التراث قصص الحزن على فقد الصديق. وقد نُسب إلى الإمام علي القول: «قليل للصديق الوقوف على قبره»(٥٣). هذا ابن أبي صفرة العتكي كان بينه وبين محمد بن داود الظاهري مودة أكيدة على ما

---

(٤٩) أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، أشرف على تحقيقه وخرج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط؛ حققه وعلق عليه محمود الأرناؤوط، ١٠ ج (دمشق: دار ابن كثير، ١٩٨٦ ـ ١٩٩٣)، ج ٧، ص ٤٠٦.

(٥٠) الغزي، **آداب العشرة وذكر الصحبة والأخوة**، ص ٣٤.

(٥١) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، حققه إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٥٤.

(٥٢) أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، **كتاب الوزراء والكتاب**، الذخائر؛ ١٢٦ (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٤)، ص ٧٩ ـ ٨٠.

(٥٣) أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، ج ١، ص ٢٦.

بينهما من الاختلاف في المذهب الفقهي، فلما مات ابن داود حزن صاحبه عليه، وانقطع لا يظهر للناس، فقيل له في ذلك؛ فقال: «إن ابن داود قال لي يوماً: أقل ما يجب على الصديق أن يحزن على صديقه سنة كاملة، عملاً بقول الشاعر العربي لبيد:

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولاً كاملاً فقد اعتذر»(٥٤)

هذا وقد تباينت مواقف حكماء العرب في أمر «الصديق»: أهو المؤالف لك أم المخالف؟ أهو شقيق روحك أم غريبها؟ وأهو توأم عقلك أم بديله؟ وأغلبهم كان على القول بمبدأ «المؤالفة» أو «المجانسة» أو «المشابهة»: أنت صديقك، وصديقك أنت. إذ هما نفس تُرى نفسين. وإلا: والله يا فلان ما أنت من شكلي؛ فأنت لست بصديقي. إنما حد الصديق هنا أنه توأم نفسك، وأنت ثاني نفسه: الكلمة واحدة، والطريقة واحدة، والإرادة واحدة، والعادة واحدة: ينظر بعينك، ويسمع بأذنك، ويمشي بقدمك. إن نطق فعن فكرك يستملي، أو هجع فبخيالك يحلم. إذ اعتبرت حكماء العرب أن من التجانس التآنس، فقالت: «المرء بشكله»، و«المرء بأليفه»: إنما الصديق من قلبي بين أضلاعه ولساني بين لهاته. أو لعله من ينطق بلفظي وينظر بلحظي، كلانا يحيا بروح واحدة: نفس واحدة في جسمين. أو هو بعض من أبعاضي وعضو من أعضائي(٥٥). وعادة ما تساءل العربي: من هو لي مثلي بكل مكان؟

ولعل بعضاً من تعليل منطق «المؤالفة» و«الموافقة» هذا نجده في قول جعفر الخلدي: «مجالسة الأضداد ذوبان الروح، ومجالسة الأشكال تلقيح العقول»(٥٦). وقد حدث عامر بن أبي عامر الخزار قال: قال لنا هاشم بن القاسم: «ما إخون الصفا؟» فقلت أنا شيئاً، وقال هذا شيئاً. قال: «لا، ولكنه الذي يغضب لغضبك ويرضى لرضاك»(٥٧). إذ بنى بعض حكماء العرب «فلسفة

---

(٥٤) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢ (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩)، مج ١، ص ٤٢٩.

(٥٥) الراغب الأصفهاني، **مجمع البلاغة: مختارات في اللغة والأدب والأخبار والنوادر**، ص ٤٨٣.

(٥٦) أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ط ٥ (القاهرة: دار الريان للتراث؛ بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧)، مج ١٠، ص ٣٨٤.

(٥٧) عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن أبي الدنيا، **كتاب الإخوان**، إشراف نجم عبد الرحمن خلف (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٨)، ص ١٢٥.

المشاكلة» هذه على المبدأ القائل: «كل إنسان يأنس إلى شكله»، أو «الشكل بالشكل يألف» و«الجنس إلى الجنس أميل»، أو «الجنس مع الجنس آثر»، أو «الجنس إلى الجنس أسكن»، وجمعوها فقالوا: «الجنس إلى الجنس أميل، والشكل بالشكل آنس»، وقالوا: «كل شيء يألف جنسه، والإنسان يألف شكله». فملامة كل امرئ عليه إن هو صحب من لم يكن له صنوّاً وكفئاً[٥٨]. وقد كان مالك بن دينار يقول: «الناس أشكال (. . .) وكل مع شكله»[٥٩]. وأقاموها على المبدأ القائل: «الأضداد لا تتفق والأشكال لا تفترق»، أو كما قال الجاحظ: «من شأن الأجناس أن تتواصل، ومن عادة الأشكال أن تتقاوم»، وبالتالي فإن: «من شأن كل امرئ أن يصبو إلى من يجانس»، وعلقوها بقول المتنبي: «وشبه الشيء منجذب إليه»؛ إذ ثبت عندهم أن: «لكل امرئ شكل من الناس مثله»، وأن: «كل الناس يألفون لشكلهم». فكان أن قالوا بأثر من ذلك: «على قدر تشاكل الأجناس تتألف قلوب الناس. وأقربها مشاكلة أحسنها مواصلة، وأكثرها تنافراً أطولها هجراً». وكان أن أصلت حكماء العرب لهذا المبدأ بكيمياء خاصة: «إن من شأن شبيه الشيء أن ينجذب إليه»[٦٠]، وتساءلت التساؤل: «كيف يؤانسك من لا يجانسك؟»[٦١]. ولهذا السبب قال حكماء العرب: «أغلب المحبة ما كان عن تشاكل»، و«بالمشاكلة دوام المواصلة»[٦٢]، وعقدوا في كتبهم فصولاً تحت اسم: «باب المودة بالتشاكل». وكان أن مثلوا لها بحال الطير، فقالوا: «إن كل طير يطير مع جنسه».

هذا، وقد كان أبو العباس المرسي يقول: «قال لي الشيخ أبو الحسن [الشاذلي]: «يا أبا العباس: ما صحبتك إلا لتكون أنت أنا وأنا أنت»»[٦٣].

---

(٥٨) أبو الحسن علي بن عثمان الهجويري، **كشف المحجوب**، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل؛ راجع الترجمة أمين عبد المجيد بدوي (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٠)، ج ١، ص ٢٩٥.

(٥٩) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ٥٦، ص ٤٢٥.

(٦٠) أحمد بن الحسن بن يوسف بن عرضون، **آداب الصحبة: شروطها ـ حقوقها ـ فوائدها**، دراسة وتحقيق الدكتور عمر الجيدي (الرباط: منشورات عكاظ، ١٩٨٧)، ص ٤٦.

(٦١) الراغب الأصفهاني، **مجمع البلاغة: مختارات في اللغة والأدب والأخبار والنوادر**، ص ٤٨٧.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٤٨٧.

(٦٣) أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، **الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار** (القاهرة: دار الفكر، [د. ت.])، ج ٢، ص ١٤.

ويحكى أن ابن المقفع خطب من الخليل صحبته، فأجابه: «إن الصحبة رقّ، ولا أضع رقّي في يدك حتى أعرف كيف ملكتك». فالصحبة هنا إذا ما هي انتسجت بين اثنين سالت الهويتان وما بقي بينهما شيء يختص به أحدهما حتى يضيفه إلى نفسه. ولهذا قال الزاهد إبراهيم بن شيبان: «كنا لا نصحب من يقول: «نعلي»». وقيل: «كل صاحب يقال له: «قم»، فيقول «إلى أين؟» فليس بصاحب»[٦٤]. وكتب كاتب إلى صديق له: «إني صادفت منك جوهر نفسي، فأنا غير محمود على الانقياد لك بغير زمام، لأن النفس يتبع بعضها بعضاً». وقال بعض الحكماء: «عماد المودة المشاكلة، وكل ود عن غير تشاكل فهو سريع التصرّم». وقد مثلوا الصديق بالرقعة في الثياب. قال بعضهم: «الصاحب كالرقعة في الثوب، فالتمسه مشابهاً». وفصّل آخر القول: «الصاحب كالرقعة في الثوب. فإن كان مشاكلاً لم ينبُ عنه الطرف، وإن كان غير مشاكل كان الفضوح». ونسب إلى الإمام الأوزاعي القول: «الصاحب للصاحب كالرقعة إن لم تكن مثله شانته». ومن لسان حال الصديق مخاطباً مثيله: «من وافقني على رأيي وفي هواي أجبته إلى مرافقته في رأيه وهواه، فهو رفيقي وحبيبي وصديقي وأنا خصيصه وخليله وخدنه، ومن خالفني في ذلك وخالفته فليذهب حيث شاء، فإن السبل كثيرة، ولكن خطرة. فعليك أن توافقني في نطقي وسكوتي، وحركتي وسكوني. وأنا أفعل بالمثل. تقول إذا قلت، وتسكت إذا سكت، وتسير إذا سرت، وتقف إذا وقفت، وتحتذي طريقي في كل أحوالي، وكذلك أنا أفعل. ولا تنفرد عني ولا أنفرد عنك خيفة الضيعة إذا سرت وحدك وسرت وحدي». وقد قال الشاعر:

خليلي من يقاسمني همومي ... ويرمي بالعداوة من رماني

وقال الآخر:

ما أنا إلا لمن بغاني ... أرى خليلي كما يراني

وقال عبيد الله بن عتبة:

أبنْ لي وكن مثلي أو اتبع صاحبا ... كمثلك إني مبتغٍ صاحباً مثلي

وما يلبث الإخوان أن يتفرقوا ... إذا لم يؤلف روح شكل إلى شكل

---

(٦٤) محمد بن أبي بكر الرازي، **حدائق الحقائق**، تحقيق إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢)، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

وقال غيره:

ولا يصحب الإنسان إلا نظيره — وإن لم يكونا من قبيل ولا بلد

وأنشد نفطويه الواسطي:

أحب من الإخوان كل موات — عفّ عفيف الطرف عن عثراتي

يطاوعني في كل أمر أريده — ويحفظني حياً وبعد وفاتي

ومن لي به يا ليتني قد أصبته — أقاسمه مالي ومن حسناتي

وقال غيره يصف الصديق المأمول:

يوافقني في الهزل والجد طائعاً — فينظر من عيني ويسمع من سمعي

وقال عبد الملك بن جَهْوَر:

إن كانت الأبدان بائنة — فنفوس أهل الظرف تأتلف

يا رُبَّ متفرقين قد جمعت — قلبيهما الأقلام والصحف

وتمنى آخر:

وإني لمشتاق إلى ظل صاحب — يروق ويصفو إن كدرت عليه

ولعمرنا ما هذا طالب للصديق، بل هو طالب لظل صديق لا لصديق، بل هو طالب لظل نفسه لا غير: ظل نفس بلا نفس.

وبالتطبيق، قال منصور بن المسلم الحلبي:

وقائل كيف تهاجرتما؟ — فقلت قولاً فيه إنصاف

لم يكُ من شكلي فتاركته — والناس أشكال وأُلّاف

وما كانت المشاكلة على وجه الإيجاب فحسب، وإنما صارت على وجه السلب، وذلك بعدم مصادقة الضد. فقد كان الجنيد يقول: «الجلوس مع الأضداد حمى الروح»[(٦٥)]، إنما انبذ صحبة الضد عنك. وبمداراة

(٦٥) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ٥٦، ص ١١٩.

الاختلاف. قال الغزولي: «وإذا صفى الصديق فلا تناقشه في دينه ولا مذهبه، فإن ذلك يوجب القطيعة والعداوة، واجر معه في هواه من دينه إذا جرى هو في هواك من صداقتك»(٦٦).

وبالتطبيق، حدّث عبادة بن كليب، فقال: اجتمعت أنا ومحمد بن النضر الحارثي وعبد الله بن المبارك وفضيل بن عياض، وصنعت لهم طعاماً، فلم يخالف علينا محمد بن النضر الحارثي في شيء. فقال له عبد الله بن المبارك: «ما أقلّ خلافك!» فقال محمد:

وإذا صاحبت فاصحب صاحباً ... ذا حـيـاء وعـفـاف وكـرم

قوله للشيء: لا، إن قلت: لا ... وإذا قلت: نعم، قال: نعم(٦٧)

ولهذه الحيثيات اعتبروا أن من علامات الصديق أن يكون لصديق صديقه صديقاً ولعدو صديقه عدواً. قالوا: «ليس من الحب أن تحب ما يبغض صديقك». ومن هنا سر رفض البعض منهم أن يصادق الصديق عدوّ صديقه، حتى كان الخليفة المطَيع يقول: «صديقك صديقك، وصديق صديقك صديقك، وعدوك عدوك، وعدو عدوك عدوك، وعدو صديقك عدوك، وعدو عدوك صديقك»(٦٨). وحتى حكوا عن القاضي ورجل الدولة المعتزلي ابن أبي دؤاد أن من عادته وديدنه أنه كان: «إذا رأى صديقه مع عدوه، قتل صديقه»(٦٩).

غير أنه من المتصوفة من لم يطلب بالتسوية وإنما ذهب، بالضد من ذلك، إلى إيثار «حق الصديق» على «حظ النفس». هذا أبو الحسين النوري ذكر عنه أن: «من نوادر طريقته أنه [كان] يؤثر حق الصاحب على حقه، ويرى الصحبة بلا إيثار حراماً، ويقول: «الصحبة للدراويش فريضة، والعزلة غير حميدة، وإيثار الصاحب على الصاحب أيضاً فريضة»». وهذا الزاهد أبو حفص بن مسلم الحداد كان يدرك «الصداقة» تحت معنى «الفتوة»، ويعرف

---

(٦٦) علاء الدين علي ابن عبد الله الغزولي، **مطالع البدور في منازل السرور** (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٠)، مج ١، ص ٢٠١.

(٦٧) ابن أبي الدنيا، **كتاب الإخوان**، ص ١٢٩.

(٦٨) أبو حيان التوحيدي، **رسالة الصداقة والصديق**، ص ١٦٩.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٤٦.

«الفتوة» بكونها: «أداء الإنصاف، وترك مطالبة الانتصاف»[70]. وقد فسر الهجويري هذا المذهب في الإيثار، فقال: «وحقيقة الإيثار هي أن يرعى الصاحب في الصحبة حق صاحبه، ويتجاوز عن نصيبه في نصيبه، ويتجشم التعب من أجل راحة صاحبه»[71].

غير أن من مفكري العرب وحكمائهم من تفطن إلى أن الشأن في الصداقة الحقة ألا تلغي الحد الذي بينك وبين صديقك، فتكون أنت هو وهو أنت، بل تكون بالأحرى أنت أنت وهو هو: ما نِعْمَ الصديق أنت إن كُنْتَ لي في كل أمر موافقاً. فمن أمر الصحبة الحقة، هنا، أن تعرف الحد الذي بينك وبينه، فتكون أنت أنت وهو هو، لا أنت هو ولا هو أنت؛ بمعنى أن من أصول الصداقة التي عليها تتأسس «حفظ المسافة» بينك والصديق، بحيث تكون منه ويكون منك من غير قرب يُمل، ولا بعد يُنسي. إذ ما كان الأصل في كل خل أن يشاكل، لا ولا كان المبدأ في كل شكل أن يوافق. وإلا ما كان هذا صديقاً، وإنما ظل صديق، بل ظل نفس. أكثر من هذا، ما كان صديقاً بل وكيلاً، وكأن صاحبه تمنى وكيلاً فسمّاه صديقاً. إذ المستحب لك ولصديقك ألا تبعد عنه أو يبعد عنك البعد كله فتنسى إياه وينساك، لا ولا بالتلقاء أن تقرب منه أو يقرب منك القرب تمامه الذي تملّه معه ويملّك معاه. وقد أورد أبو حيان التوحيدي على لسان وزير الإمتاع والمؤانسة ـ ابن سعدان ـ القول: «قلما يُرى شخصان يتشاكلان في الظاهر إلا يتباينان في الباطن»[72].

كما تنبه صاحب السؤال ـ في كتاب **الهوامل والشوامل** ـ إلى هذا المعنى حين سأل هو ابن مسكويه: «ما السبب في تصافي شخصين لا تشابه بينهما في الصورة، ولا تشاكل عندهما في الخلقة، ولا تجاور بينهما في الدار (...) وبينهما من الخلاف والاختلاف ما يُعَجِّب الناظر إليهما، والفاحص عن أمرهما (...) نعم، ثم لا تراهما إلا متمازجين من الأخذ

---

(70) قطب الدين محمد بن الشيخ علي الأشكوري الديلمي اللاهيجي، **محبوب القلوب: في أحوال الحكماء وأقوالهم من آدم إلى بداية الإسلام** (طهران: مركز نشر التراث المخطوط، 2003)، المقالة الثانية، ص 528.

(71) الهجويري، **كشف المحجوب**، ج 2، ص 420.

(72) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **كتاب الإمتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى**، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين (بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، [1953])، ج 1، ص 52.

والإعطاء، والصدق والوفاء، والعقد والولاء، والنقص والنماء، بغير نحلة عامة، ولا مقالة ضامة، ولا حال جامعة، ولا طبيعة مضارعة. ثم هذا التصافي ليس يختص ذكراً وذكراً دون ذكر وأنثى، ودون أنثى وأنثى»[٧٣].

ولقد قدم الجاحظ ما يشبه تعليل هذه الفكرة، فقال: «إن نفسك التي هي أخص النفوس بك لا تعطيك المقادة في كل ما تريد، فكيف بنفس غيرك؟» ذلك أن ثمة ما سمّاه أبو حيان التوحيدي ذات مرة «البينونة بين الإنسان ونفسه»، وذلك حتى إنه ذكر أنه يحدث أحياناً أن يخيّل إليه أنه: «يجد الإنسان ونفسه كجارين متلاصقين يتلاقيان فيتحدثان، ويجتمعان فيتحاضران»[٧٤]، فما بالك بالغير الذي هو غير نفسك؟ وقد أضاف الجاحظ: «وبحسبك أن يكون لك من أخيك أكثره، وقد قالت الحكماء: «من لك بأخيك كله؟» و«أي الرجال المهذب؟»»[٧٥] ولما اعترض على ابن الجوزي ذاك الذي أنكر الصديق الحق: «كيف يبقى الإنسان بلا صديق؟» قال للمعترض عليه: «أتراك ما تعلم أن المجانس يحسد؟ ولذلك دعا هو إلى اتخاذ المعارف من غير صديق صادق، فإن ندر فليكن غير مماثل، لأن الحسد إلى المماثل أسبق»[٧٦].

ومن أحاديث الصداقة المبنية على التخالف في الفكر العربي الشيء العجب. هذان شاعران عربيان ـ الكميت والطرمّاح ـ تباينا في تصاحبهما وتصاحبا في تباينهما، وذلك على الرغم من أنهما كانا كنفس واحدة. اختلفا في النسبة والمذهب والمسكن، وتآخيا حتى لم يختلفا قط. وما زالا يفعلان حتى صارا مضرب المثل في الصداقة، وحتى قال فيهما الشاعر جعفر المصري:

فنحن من ود وحب كما ... كان كميت وطرمّاح

وذكرهما الجاحظ ـ في كتاب **البيان والتبيين** ـ فقال: «ولم ير الناس أعجب حالاً من الكُميت والطرمّاح. وكان الكميت عدنانياً عصبياً، وكان الطرمّاح قحطانياً عصبياً. وكان الكميت شيعياً من الغالية، وكان الطرمّاح

---

(٧٣) أبو حيان التوحيدي وابن مسكويه، **الهوامل والشوامل**، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

(٧٤) أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، ص ١٦١.

(٧٥) الجاحظ، «رسالة المعاش والمعاد،» ص ٨٤ ـ ٨٥.

(٧٦) ابن الجوزي، **صيد الخاطر**، ص ١٢٣.

خارجياً من الصفرية. وكان الكميت يتعصب لأهل الكوفة، وكان الطرمّاح يتعصب لأهل الشام. وبينهما مع ذلك من الخاصة والمخالطة ما لم يكن بين نفسين قط، ثم لم يجر بينهما صرم ولا جفوة ولا إعراض ولا شيء مما تدعو هذه الخصال إليه»(٧٧). وذكر حالهما صاحب الأغاني، فقال: «كان الكميت ابن زيد صديقاً للطرماح، لا يكادان يفترقان في حال من أحوالهما. فقيل للكميت: لا شيء أعجب من صفاء ما بينك وبين الطرمّاح على تباعد ما يجمعكما من النسب والمذهب والبلد: هو شامي قحطاني شاري، وأنت كوفي نزاري شيعي، فكيف اتفقتما على تباين المذهب وشدة العصبية؟ فقال: اتفقنا على بغض العامة»(٧٨).

أكثر من هذا، قد تتجاوز الصداقة المبنية على المخالفة والمباينة الحدود الدينية. وإذ كانت الصداقة السالفة التي ألمعنا إليها قد انتسجت تحت اسم الدين الواحد نفسه، أما هذه فإن صاحبيها لم يكونا يرجعان إلى أصل، ولا يلتقيان إلى قريب، ولا يجمع بينهما دين. هذا إبراهيم بن هلال الصابي ذكره صاحب كتاب **يتيمة الدهر** فقال: «يحكى أن الخلفاء والملوك أرادوه كثيراً على الإسلام، وأداروه بكل حيلة وتمنية جليلة، حتى إن عز الدولة بختيار عرض عليه الوزارة إن أسلم، فلم يهده الله تعالى، كما هداه لمحاسن الكلام. وكان يعاشر المسلمين أحسن عشرة، ويخدم الأكابر أرفع خدمة، ويساعدهم على صيام شهر رمضان، ويحفظ القرآن حفظاً يدور على طرف لسانه، وسن قلمه»(٧٩). والحال أن شقة الدين لم تكن حينها لتمنع أبا هلال الصابي هذا من أن يعقد إحدى أعمق الصداقات في الثقافة العربية كانت. وقد ذكر أمر هذه الصداقة العجيبة صاحب **معجم الأدباء**، فقال: «وكان بينه وبين الصاحب أبي القاسم إسماعيل بن عباد مراسلات ومواصلات ومتاحفات، وكذلك بينه وبين الرضيّ أبي الحسن بن الحسين الموسوي مودة ومكاتبات (...) مع اختلاف الملل وتباين النحل، وإنما كان ينظمهم سلك

---

(٧٧) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام هارون، ط ٤ (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، مج ١، ج ١، ص ٤٦.

(٧٨) علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، **الأغاني** ([القاهرة]: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٣)، ج ١٢، ص ٣٦.

(٧٩) أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٥٦)، ج ٢، ص ٤٤٢ ـ ٤٤٣.

الأدب، مع تبدد الدين والنسب»[٨٠]. هذا ولقد احتفظ لنا تاريخ المراسلات الأدبية بإحدى أجمل الرسائل العربية يرثي فيها صديق صديقه ويحفظ ذكراه؛ عنيت رسالة الشريف الرضي إلى بعض أصدقائه بعقب وفاة أبي إسحاق بن إبراهيم الصابي يصف له ما لحقه على فقد أبي إسحاق من الأسى لما كان من صافي المودة بينهما ولما كانت بينهما من صحبة جميلة لم يكد يرى مثلها بين اثنين قط، على الاختلاف الحاصل بينهما في الملة والنحلة. ومما قاله الرضي في رسالته: «(. . .) إلى الله أشكو دهراً حال دونه [دون الصابي] وقطع ما بيني وبينه، وأفردني عنه إفراد الأم عن جنينها والشمال عن يمينها (. . .) إن فقده أعرى ظهري على كثرة حماتي وأنصاري، وأوحدني على أقاربي وعشائري، وجرعني من ثكله غصة لا أزال أجد مرارتها في لهواتي، وأحس بألمها ما بين أضلاعي أبداً ما أطيل لي في الأمد وروخي لي من الطول، حتى لقد ضاقت لذلك مفاسح قلبي وضعفت حوامل جسمي، وحننت إلى قرب الوفاة وسئمت تكاليف الحياة (. . .) والله، لقد وجدت به وجد الرؤوم ببكرها وقد فقدته، والبغوم بطلاها وقد أضلته. وسلبنيه الزمان آنس ما كنت بفضله، وأحوج ما كنت إلى مثله، شاحذاً لخاطري في المنافثة وحافظاً لسري عند المباثّة. وإن ذهاب النظراء والأقران، وافتقاد الأتراب والأخدان، غصة ما لغليلها بلال، ولا لعليلها إبلال. فإلّا يكن قريني سنا ولِدة، فإنه قريبي صفاء ومودة. وإلا يكن موازي شرفاً وحسباً، فإنه مساهمي فضلاً وأدباً. ولقد تركني بعده أزداد من الناس بعداً، وأمشي على الأرض وحشاً، ومع ذلك فما أخلو من تصوّره ولا أخلو ساعة من تذكره. إما بأن أرى فاضلاً لا يساويه في مكانه ولا يجاريه في ميدانه، فأذكر إبراره على أمثاله وتحليقه على طبقاته. وإما بأن أرى ناقصاً فأعجب من إيثار الزمان لمثله، وبيعه مثل ذلك العلق النفيس به.

وبعد، فبيننا من مناسبة الخلائق ومشاكلة الطباع؛ ثم من المودة التي ألّفت بين شخصينا وضربت برواقها علينا، وما كنا نتهاداه من ألطاف الفضائل ونتشاراه من أعلاق المناقب، ما يعذرني إن أفرط جزعي لفقده، وانكشف بالي عن بعده. ولعمري لقد أحببته من حيث لو كان غيري لمقته، وأقررت

---

(٨٠) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ١٠ مج (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، [د. ت.])، ج ٢، ص ٢٣ ـ ٢٤.

بفضله ولو كان سواي لجحده. لأنه قلما اتفق رجلان في صناعة إلا وتباينا تباين عداوة، فكان كل منهما حافراً عن معائب أخيه وحاثياً على الفضائل والمناقب التي فيه (. . .)»[٨١].

ذاك حد في الصداقة قلّما بلغه حكماء العرب، وما بلغه إلا المحققون منهم. هو ذا «الإنصاف في المودة». وهي ذي «نسابة الروح» التي يصير بها الصديق «قسيم الروح» وإن باين، و«نسيب الروح» وإن خالف. بل يصير هو قسيم الروح الذي لا يستعيدها، ونسيبها الذي لا يستنسخها. ولئن قال بعضهم: أنا بالصديق آنس مني بالأخ، فقد قال له ابن المقفع: صدقت، الصديق نسيب الروح، والأخ نسيب الجسم[٨٢]؛ فإن الأخ قد يصير صديقاً. وقد حكى الحريري في كتابه **توشيح البيان** أن أحمد بن المعدل كان يجد بأخيه عبد الصمد وجداً شديداً على تباين طريقتهما؛ لأن أحمد كان صواماً قوّاماً، وكان عبد الصمد سكّيراً خمّيراً، وكانا يسكنان داراً واحدة ينزل أحمد في غرفة أعلاها وعبد الصمد بأسفلها، فدعا عبد الصمد ذات ليلة جماعة من ندمائه وأخذ في القصف واللذات والعزف حتى منعوا أحمد الورد ونغّصوا عليه التهجّد، فاطلع عليهم وقال: ﴿**أفأمن الذين مكروا السيئات أن يخسف الله بهم الأرض**﴾[٨٣]، فرفع عبد الصمد رأسه وقال: ﴿**وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم**﴾[٨٤].

وأكثر منه، ما وقف بعض الحكماء على «صون» الصداقة و«الحفاظ» عليها في «سوية» على الدوام، وإنما دعوا إلى «تجديد» الصداقة و«تعهدها» أبداً. قال بعض الحكماء: «لا تتكل على طول الصحبة، وجدد المودة في كل حين، فطول الصحبة إذا لم يُتعهد درست المودة»[٨٥]. ولئن شبه ابن المعتز المودة بالسفر فقال: «لا يزال الإخوان يسافرون في المودة حتى يبلغوا الثقة، فإذا بلغوها ألقوا عصا التسيار، واطمأنت بهم الدار»، فإن من حكماء العرب

---

(٨١) إبراهيم بن هلال الصابئ، **رسائل الصابي والشريف الرضي**، تحقيق محمد يوسف نجم (الكويت: [مطبعة الحكومة]، ١٩٨٦)، ص ١٠٦ ـ ١٠٨.

(٨٢) أبو سعد الآبي، **نثر الدر**، مج ٤، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(٨٣) **القرآن الكريم**، «سورة النحل،» الآية ٤٥.

(٨٤) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآية ٣٣. انظر أيضاً: الغزولي، **مطالع البدور في منازل السرور**، ص ١٥.

(٨٥) العاملي، **الكشكول**، ص ١٤٣.

من رأوا في المودة السفر الدائم الذي لا استقرار فيه، وإنما الشأن فيه التجدد المتصل. إذ الصداقة مما لا يتناهى تعهداً.

هذا وقد ألّفوا في أمر «الصداقة» التآليف العديدة. هذه مقالة ابن الخمار **الصديق والصداقة**. ودونك رسالة أبي حيان التوحيدي في **الصداقة والصديق**. وخذ رسالة ابن عرضون في **آداب الصحبة**، وتناول رسالة الغزي في **آداب العشرة وذكر الصحبة والأخوة**. وكتاب الحميدي في مخاطبات الأصدقاء في المكاتبات واللقاء الذي سمّاه: **أدب الأصدقاء**. هذا ناهيك بأنه يكاد لا كتاب عربي في النوادر والأخبار والأسمار ومحاسن الكلم والمحاسن والمساوئ ولطائف الآداب ورقائق التصوف وغيرها يخلو من الحديث عن «الصداقة» و«الخِلّة» و«الصحبة» و«الأخوة»، وعن «الصديق» و«الخليل» و«الصاحب» و«الأخ»، فقد أوقفوا الفقرات الطوال على هذا الأمر. وما كان ذلك منهم ببدع.

كتاب الغربة

«إني في الوطن لغريب».

أبو العلاء المعرّي

وعشت معيشة الغرباء فيه

لأني اليوم في وطني غريب

معروف الرصافي

«يا هذا اغترب في وطنك واستوطن غربتك».

أبو حيان التوحيدي

«الغريب هو البعيد عن وطنه وهو المقيم فيه».

أبو عبد الله الصبحي

قد كنت أحسبني غير الغريب، فقد

أصبحت أعلن أني اليوم مغترب

طريح بن إسماعيل الثقفي

«الإنسان كيفما كان فهو في دار غربة».

الصفدي

«والمرء في الوجود غريب».

ابن الخطيب

أنا لا أنت البعيد هوى

أنا لا أنت الغريب هنا

الشاعر البارع الدباس مخاطباً الحمام

«أما وصف الغريب. . . فوصف يخفى دونه القلم، ويفنى من ورائه القرطاس، ويشل عن تحبيره اللفظ، لأنه وصف الغريب الذي لا اسم له فيذكر، ولا رسم له فيشهر، ولا طي له فينشر، ولا عذر له فيعذر، ولا ذنب له فيغفر، ولا عيب عنده فيستر».

أبو حيان التوحيدي

«أنا غريب وذكرك أغرب مني، فلذلك ألفت ذكرك لأن الغريب للغريب أليف».

الشبلي

«كان الزاهد أبو وهب إذا قيل له: «من أين أنت؟» قال: «أنا ابن آدم»».

الحافظ الذهبي

«من توطن الشيء فقد قام فيه، والسائر لا مقام له».

ابن عجيبة

كتب الصوفي عبد الله بن داود إلى أخ له: «أَمَا آن لك أن تستوحش من الناس؟»

«ليس بلد بأحق من بلد. خير البلاد ما حملك»

قول منسوب إلى الإمام علي

الناس على قسمين: مستوطن ومسافر. وشتان ما بين الاقتراب والاغتراب. من الناس من كان إلف الوطن: يطيب له الوطن ويفضل الإقامة به على سائر البلاد، ولا يؤثر بوطنه شيئاً، لذته في موطنه مولّه هو بالوطن لا سواه، متيّم بهواه يتحرق عليه إن فارقه ـ والقلب متباع الوطن، و«محبة الوطن شيء شامل لجميع الناس، وغالب على جميع الجيرة»(١) ـ ليس أحد من الناس إلا وله بوطنه صلة، دأبه أن يحن إلى إلفه ويألف إلى منبته، حتى إن الشيخ أبا المزني

---

(١) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، «رسالة مناقب الترك،» في: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ: الرسائل السياسية**، قدم لها وبوّبها علي بو ملحم، ط ٣ (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥)، ص ٥٠٦.

الهروي ـ الملقب باسم الباز الأبيض ـ دعي «قتيل حب الوطن»، وكان قد أملى مجلساً في هذا المعنى ـ حب الأوطان ـ ومرض عقبه، وتوفي بعد جمعة في سابع عشر رمضان عام ست وخمسين وثلاثمائة. وكان قد طوّف البلاد: هراة، نيسابور، مرو الروذن، جرجان، نسا، بغداد، البصرة، مكة، مصر، الأهواز. . . وقال في إحدى محطات حياته الدائمة الترحال:

نزلنا مكرهين بها فلما ألفناها خرجنا مكرهينا

وما حب الدنيا بنا ولكن مَرّ العيش فرقة من هوينا[٢]

أَوَليس من علامة الرشد، كما قال المسعودي، «أن تكون النفس إلى مولدها تائقة، وإلى مسقط رأسها شائقة»؟[٣] أَوَلم يقل أحدهم: «مما يستدل به على شرف الرجل ألّا يزال يحن إلى أوطانه»؟[٤] أَوَلم يُسأل أعرابي: «أتشتاق إلى وطنك؟»، فأجاب: «كيف لا أشتاق إلى رملة كنت جنين ركامها، ورضيع غمامها»؟[٥]

ومن حكماء العرب من تداولته الغربة: ما طابت له البلاد، فابتلي بالنأي عن الوطن لا يعرف مبيتاً ولا مقيلاً، ولا يرجو رجوعاً ولا إياباً ـ ومن ضاق به مكان عدل إلى آخر ـ ولسان حاله يقول: «ما هذا الوطن لي بوطن، ولا أعرّج فيه على حميم ولا سكن، إنما بغيتي في أرض غريبة»، ويعيد القول: «يا هذا، ليس بينك وبين بلد نسب، فخير البلاد ما حملك» ـ لوّحه السفر الكثير واغترب، تاركاً المنصب والأهل والوطن والإلف، صابراً مع الغربة على الغربة، ولسان حاله ولسان مقاله يبكيان على الوطن ـ فيا رحمة للغريب ـ ويقول:

بلادي التي أهلي بها وأحبّتي وقلبي وروحي والمنى والخواطر

---

(٢) تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ١٠ مج (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٤ ـ ١٩٧٦)، ج ٣، ص ١٩.

(٣) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ١٠ مج (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، [د. ت.])، ج ١٣، ص ٩٣.

(٤) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، تحقيق وداد القاضي، ٩ ج في ٥ مج (بيروت: دار صادر، ١٩٨٨)، ج ٧، ص ١٤٤.

(٥) المصدر نفسه، ج ٨، ص ١١٧.

وحالته تشي بما وصفه الشاعر حين وصف:

أخا سفر جوّاب أرضٍ تقاذفت ... به فلوات فهو أشعث أغبر

وبالجملة، كم أعجبهم من متنزّه، فقالوا: لولا الوطن لاستوطنته، وكم من واحد فرّق بينه وبين الوطن، وحجب عن الألف والسكن. وكأن لسان حال الشاعر قد اطلع على هذا المعنى لما قال:

روحان لي: روح تَقَسَّمَهَا ... بلد وأخرى حازها بلد!

والأصل في أمر «الغربة» أن يكون المرء عن وطنه بمبعد، وأن يحيا عن بلده بمنأى. والشأن في الإنسان المغترب أن تملك عليه الغربة تفكيره، فيحن إلى مألفه وينزع إلى موطنه. على هذا تعارفت كل الأمم، وقد جرى الناس على اعتياد المذهب القائل: «لا بد من العودة إلى الوطن». وبهذا الأمر شدا الشادون غربتهم وأنشدوا حنينهم إلى الأوطان. فقديماً تشوكيت الأحزان، وتبوكيت الأوطان. وما كانت الأمة العربية عن هذا بمعزل. كلا ما كان العرب ببدع ممن فتن بحب وطن، ولا أول من شاقته ديار فألقى بالعطن، فالأصل في حب الوطن أن يكون معجوناً بطينة ساكنه، على حد عبارة ابن الخطيب. ولهذه الأمة أيضاً في الغربة أشعار وأشجان ـ وما أكثرها وأوفرها وأشهرها. إذ الأشعار في الغربة أكثر من أن تحصى أو تعدّ، وما قالته العرب فيها مما لا يفي هذا المقام بذكره، وقد تضمّن من الأدب ما لا كفاء له. ومن أجزله قول أبي عبد الله النحوي:

تقول سعاد: ما تغرّد طائر ... على فنن إلا وأنت كئيب!

أجارتنا إنا غريبان هاهنا ... وكل غريب للغريب نسيب

أجارتنا إنّ الغريب وإنْ غدت ... عليه غوادي الصالحات غريب

أجارتنا من تغرّب يلقَ الأذى ... نوائب تُقذي عينَه وتُشيب

يحنّ إلى أوطانه وفؤاده ... له بين أحناء الضلوع وجيب

وقول ابن شريف النفري:

غريب كلما يلقى غريب ... فلا وطن لديه ولا حبيب

تذكّر أصله فبكى اشتياقاً ... وليس غريباً أن يبكي غريب

وقول حبيب بن مرداس السلمي:

فما الداء إلا أن تكون بغربة وحسبك داء أن يقال غريب

وليس يستغرب أن يرد ذمّ الغربة ممن رحل واغترب وكتب عن رحلته هذه وغربته تلك. هذا ابن جبير ـ صاحب الرحلة المشهورة ـ قال لما وصل إلى بغداد وتذكر بلده الأندلس وقد ترامت به الأسفار:

سقى الله باب الطاق صوب غمامة وردّ إلى الأوطان كل غريب

وكان أن نصح وأوصى:

لا تغترب عن وطن واذكر تصاريف النوى

أما ترى الغصنَ إذا ما فارق الأصل ذوى

ولطالما انتبذ الغريب في كل الثقافات البشرية. وما كانت الثقافة العربية ببدع من ذلك. فلطالما حمل الغريب رزايا الجماعة وبلاياها. هذا أحد أمويي الأندلس حبيب بن الوليد بن مروان المعروف باسم «دحون» ـ دخل دمشق ـ وطن بني أمية الأصل الأقدم ـ بعد أن شب وآباءه بالأندلس، وعاملها يومئذ للمعتصم بن الرشيد عمر بن خرج الرخجي، فحدث أن: «وافق دخوله إياها غلاء شديداً ومجاعة أشكت أهلها، فضجوا إلى الرخجي أن يخرج من عندهم الغرباء القادمين عليهم من البلاد، فأمر بالنداء في المدينة من كل من بها من طارئ وابن سبيل ليخرجوا عنها، وضرب لهم أجلاً ثلاثة أيام أوعد من تخلف منهم بعدها بالعقاب، فابتدر الغرباء الخروج عنها، وأقام دحون لم يتحرّك، فجيء به إلى الرخجي بعد الأجل، فقال له: ما لك عصيت أمري؟ أوَما سمعت ندائي؟ فقال له دحون: ذلك النداء الذي وقفني، فقال له: وكيف؟ فانتمى له، فقال له الرخجي: صدقت والله إنك لأحق بالإقامة فيها منا، فأقم ما أحببت وانصرف إذا شئت»[٦]. على أنهم درءاً لهذا الأمر قالوا: «من كان في وطن فليوطّن غيره وطنه ليرتع في وطن غيره في غربته»[٧]. وإذ تحدثوا عن «الغريب»، فمن ليس بغريب؟

---

(٦) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، حققه إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٥٠٣ ـ ٥٠٤.

(٧) منصور بن الحسين الرازي أبو سعد الآبي، **نثر الدر**، تحقيق خالد عبد الغني محفوظ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤) مج ٤، ص ١٥١.

وكما إنه من أجل طلب المعرفة استحب الأقدمون التغرب عن الأهل والبعد عن الوطن، فإنه بالمثيل من ذلك، من حكماء العرب ومدرسيهم وعلمائهم من كانت داره أو مدرسته مألفاً للغرباء وموئلاً لهم ومستراحاً. وكان شعارهم في ذلك: «أن يتودد المدرس لغريب حضر عنده وينبسط له ليشرح صدره ـ فإن للقادم دهشة ـ ولا يكثر الالتفات والنظر إليه استغراباً له ـ فإن ذلك مخجله»(٨). وللعرب في إيواء الغرباء تقاليد. منهم من كان لا يؤوي في بيته إلا الغرباء. فهو آوي غرباء، وهو مألف غرباء. هذا إسماعيل بن جعفر الصادق ذكر ياقوت الحموي أنه كان قد: «طبع على حب الغرباء» طبعاً، وأنه «كان لا يردُ غريب إلا عليه»(٩). كذلك كان نور الهدى الإمام القاضي لا يُذكر إلا بوصفه المرء الذي: «كان مكرماً للغرباء»(١٠).

وكان الحكيم ابن التلميذ بحسب ما ذكره عنه ظهير الدين البيهقي: «وسمعت أن [دخل] ابن التلميذ ببغداد يزيد كل سنة على عشرين ألف دينار، وكان ينفق جميع ذلك على طلاب العلم والغرباء وغيرهم»(١١)، وكان الجلال الأنصاري قد: «وقف داره التي يسكنها بالقرب من خان الخليلي وجعلها رباطاً يأوي إليه الفقراء والغرباء الواردون من البلاد»(١٢). وهذا الفقيه عماد الدين المقدسي حكي عنه أنه كان يتألف الناس، ويلطف بالغرباء والمساكين، حتى صار من تلاميذه جماعة من الأكراد والعرب والعجم، وكان يتفقدهم ويسأل عنهم وعن حالهم(١٣). وسواه الفقيه محمد أبو بكر الأبهري ذُكر عنه أنه دأب على عادة جميلة ـ وهي أن: «من ورد عليه من الغرباء يعطيهم

---

(٨) أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن جماعة، **تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم**، تحقيق عبد السلام عمر علي ([القاهرة]: مكتبة ابن عباس، ٢٠٠٥)، ص ١٣١.

(٩) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ٥، ص ١٤٦.

(١٠) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، ١٨ مج (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦ ـ ١٩٩٧)، مج ١٤، ص ٣٣٨.

(١١) أبو الحسن علي بن زيد البيهقي، **تتمة صوان الحكمة**، تحقيق وضبط وتعليق رفيق العجم (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤)، ص ١٢٢.

(١٢) شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع** (بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.])، ج ١٠، ص ١٩٩.

(١٣) أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة** ([القاهرة]: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ٢، ص ٩٥.

الدرهم ويكسوهم»[١٤]. ودونك الصوفي نجم الدين الكبري، ذكره ابن الحاجب، فقال عنه: «طاف البلاد، وسمع الحديث على الحافظ السلفي وغيره، وكان ملجأ للغرباء، عظيم الجاه»[١٥].

ومن حكماء العرب من كان لا يُعلّم إلا الغرباء، فهو معلم الغرباء بلا منازع. هذا الشيخ الإمام أبو سعيد البحيري النيسابوري قال عنه السمعاني: «وكان يقرأ دائماً **صحيح مسلم** للغرباء والرحالة»[١٦]. كذا كان حال ابن الحداد، فإنه قلّ ما روى، وقد نسخ الكثير، وكان يكرم الغرباء ويفيدهم ويهبهم الأجزاء[١٧]. وكان ابن برهان النحوي: «إذا رأى الطالب غريباً أقبل عليه»، هذا في الوقت الذي كان فيه «يتكبر على أولاد الأغنياء» من أهل بلد مقامه[١٨].

ومن حكماء العرب من كان يكرم الأدباء الغرباء فلا يُقبلون في غربتهم إلا عليه. هذا الكاتب الشاعر الأندلسي أبو العباس أحمد بن بلال يذكره صاحب **كتاب الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة** ويذكر عنه إيواءه أهل القلم، فيقول: «لقيته بالجزيرة، فلقيت خير من يلقى تأنيساً وبراً وكرماً، مع تصرف في الأدب، ومعرفة بالشعر، وقول له، وتركته هناك. ثم بلغني أنه سُعِي به إلى السلطان، فنُفي من البلد، وفُرّق بينه وبين الأهل والولد. ومات طريداً غريباً، رحمة الله عليه، فقد كان مألفاً ومقصداً لغرباء الأدب. ولقد مرّ لي معه أيام لا يزال يتمثلها الضمير (...)»[١٩]. وغيره الملك الأشرف

---

(١٤) برهان الدين إبراهيم بن علي بن فرحون، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، تحقيق وتعليق محمد الأحمدي أبو النور، ٢ ج (القاهرة: مكتبة دار التراث، [١٩٧٢])، ص ٢٠٨.

(١٥) عبد الرؤوف محمد بن علي المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، تحقيق محمد أديب الجادر، ٣ ج في ٤ (بيروت: دار صادر، ١٩٩٩)، ج ٢، ص ٣٧١.

(١٦) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٤، ص ٢٨٨.

(١٧) المصدر نفسه، مج ١٤، ص ٤١٦.

(١٨) أبو عبد الله محمد بن شاكر الكتبي، **فوات الوفيات والذيل عليها**، تحقيق إحسان عباس، ٥ ج (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣ ـ ١٩٧؟])، ج ٢، ص ٤١٥.

(١٩) أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، **المغرب في حلى المغرب** (بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٩٧)، ج ١، ص ٢٤٨.

اليماني ذكر المقريزي أنه: «كان يكرم الغرباء خصوصاً الأدباء»[٢٠]، وذكر ابن حجر عنه أنه: «أحب جمع الكتب فبالغ في تحصيلها، وكان يكرم الغرباء ويحسن إليهم»[٢١]. ودونك الفقيه ابن البارزي، فقد كان إماماً عالماً ذكياً عاقلاً رئيساً ساكناً كريماً سيوساً صبوراً حسن الخلق والخلق والعشرة متواضعاً محباً في الفضلاء وذوي الفنون مكرماً لهم إلى الغاية لا سيما الغرباء حتى صار محطاً لرحالهم[٢٢].

هذا ناهيك بالعلّامة شهاب الدين الأذرعي الذي: «كان رحمه الله فقيه النفس، محكماً للفقه، مليح المحاضرة...ولديه فضائل وكياسة وحشمة وإنسانية ومروءة ومحبة لأهل العلم خصوصاً للغرباء محسناً إليهم...وكان كثير الانقطاع، ملازماً لبيته يصنف، لا يخرج إلا لضرورة»[٢٣]؛ وعن أبي القاسم الشحامي الذي ذكره ابن الجوزي ـ في مصنفه **المنتظم** ـ فقال: «كان صبوراً على القراءة عليه، وكان يكرم الغرباء الواردين عليه ويمرّضهم ويداويهم ويعيرهم الكتب»؛ وعن نظيره أبي عبد اللّه الصاعدي الفراوي الذي كان فقيهاً مفتياً مناظراً محدثاً واعظاً ظريفاً حسن المعاشرة طلق الوجه كثير التبسم جواداً، يخدم الغرباء بنفسه مع كبر السن، وأملى أكثر من ألف مجلس، وما ترك الإملاء إلى حين وفاته. حتى النساء اهتممن بأمر الغريب. هذه بنت دمشق خواجا بن جوبان زوج الشيخ حسن تزوجها بعد عمتها بغداد فحظيت عنده، وكانت تميل إلى الغرباء وتحسن إليهم.

وما زال العرب يهتمون بالغريب، حتى إنه في سنة إحدى وستين وستمائة أمر الملك الظاهر بيبرس بإنشاء خان في القدس للسبيل [الغرباء العابرين]، وأوقف عليه أوقافاً لشراء الخبز وتقديم منح وإصلاح نعال من يرد عليه من المسافرين المشاة، وبنى له طاحوناً وفرناً، واستمر ذلك كله زمناً

---

(٢٠) أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة**، تحقيق محمد كمال الدين عز الدين علي (بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٦)، مج ٢، ص. ٤٩٢.

(٢١) تقي الدين أبو بكر بن أحمد بن قاضي شهبة، **تاريخ ابن قاضي شهبة**، حققه عدنان درويش، ٤ مج (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٧٧ ـ ١٩٩٧)، مج ٤: **الجزء الرابع من المخطوط، ٨٠١ ـ ٨٠٨ هـ**، ص ٢٠٩.

(٢٢) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ١٠، ص ٢٣٨.

(٢٣) أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، **المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي**، حققه ووضع حواشيه محمد محمد أمين؛ تقديم سعيد عبد الفتاح عاشور، ٧ ج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤ ـ ١٩٩٤)، ج ١، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

كبيراً[٢٤]. والحال أنهم ما اكتفوا بالغرباء من الأحياء، بل تجاوزوه إلى الغرباء من الأموات، فكنت تجدهم يوقفون الأوقاف على تكفين أموات الغرباء[٢٥].

وبالمثل، ما اكتفوا بالثناء على من كان مألفاً للغرباء من الأفراد، بل انتقلوا إلى مديح البلدان التي تستألف الغرباء وهجوا البلدان التي تستبعدهم. إذ إن الناظر في كتب التراث لا شك يثير انتباهه ـ وهو يراجع أدبيات الغربة ـ أن القدماء ميزوا من أمر الغربة أمر البلدان. فوضعوا ضرباً من الصنافة للبلدان بحسب موقفها من الغريب. وأشهر بلد ذكر الجاحظ عنه محنة الغرباء فيه بلاد الأهواز، فقال عنها لما ذكرها في كتاب **الحيوان**: «وهي قتّالة للغرباء»[٢٦]. وتحدث غيره عن ما سمّاه: «ضيعة الغريب بين أهل اليمن [القدامى]»[٢٧]. وبالضد، وجدت من أهل الأندلس من مدح جزيرة طريف فقال مخبراً عن شأنها: «وأهلها من كرام الناس وأحسنهم إقبالاً على الغريب»[٢٨]، وذلك مثلما ذكروا عن أهل بلنسية أنهم: «أحسنهم [أحسن الناس] صحبة، وأرفقهم بالغريب»[٢٩].

وكتب الأسفار العربية مليئة بالحنين إلى الأوطان، حتى ما اكتفوا بالتأليف في حنين الإنسان إلى وطنه ـ شأن كتابَي **الحنين إلى الأوطان** لصاحبيهما الوشّاء والمرزباني، وكتاب **حب الأوطان** لمؤلفه الكسروي، وكتاب **المناهل والأعطان والحنين إلى الأوطان** لمصنفه ابن خلاد وللرامهرمزي ـ وإنما ألفوا حتى في حنين الإبل إلى الأوطان! إذ أفرد ربيعة البصري، مثلاً، كتاباً لأمر **حنين الإبل إلى الأوطان**. وألف أبو حاتم السجستاني كتاب **الشوق إلى الأوطان**. وألف الجاحظ كتاب: **رسالة الأوطان**

---

(٢٤) أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، [د. ت.])، ج ٧، ص ١٢١.

(٢٥) المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٨٢.

(٢٦) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **كتاب الحيوان**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦)، ج ٤، ص ١٤١.

(٢٧) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ٤ مج (القاهرة: دارالفكر العربي؛ بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٦)، ج ٤، ص ١٩٢.

(٢٨) انظر مثلاً: ابن سعيد المغربي، **المغرب في حلى المغرب**، ج ١، ص ٢٤٢.

(٢٩) المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ج ٣، ص ٢٢١.

والبلدان. وقد نوعوا في العبارة عن حنين الغرباء إلى أوطانهم. إذ فضلاً عن عبارة «الحنين إلى الأوطان»، أعملوا عبارة «الشوق إلى الأوطان» (السجستاني)، و«حب الوطن» (الجاحظ)، و«حب الأوطان» (ابن أبي طاهر)، و«النزوع إلى الأوطان» (ابن السمعاني). هذا وقد أفرد العرب الكثير من الكتب للغربة والغرباء تحت أسماء: كتاب الغربة، أو كتاب الغرباء، أو كتاب الغريب. بل خصص الأصفهاني كتاباً لما سمّاه **أدب الغرباء**، وتقدم أبو عامر الجرجاني النحوي بكتاب في **سلوة الغرباء**، وكذلك فعل الفضل بن إسماعيل التميمي، حتى وجد تقليد في سلوة الغرباء والتسلية عنهم والتسرية. . .أما الغربة في الزمن فقد خصها الكثير من الفقهاء بكتابات؛ منها **كتاب الغرباء** للآجري، **وكشف الكربة في وصف حال أهل الغربة** لابن رجب الحنبلي.

وفي الجملة، ما كانت الأمة العربية بدعاً بين الأمم في هذه المسألة. فليست هي بأول أمة تكلمت على «الغربة». لا ولا كانت بأول أمة نظرت فيها. إلا أنها تفردت بأفكار بديعة في الغربة والغريب، واستحدثت أنظاراً لم تُعهد، وغيّرت الآراء الشائعة حول هذينِ الأمرين. هذه نماذج من هذه الأنظار:

من حكماء العرب من كان يأنس، وفيهم من كان لا يأنس. إذ من حكماء العرب من سافر الكثير، لا يألف مكاناً إلا فارقه، جوالون هم كانوا على الدوام مذ أن كانوا، غرباء بغربة إرادية حد التيه. اختاروا السفر بلا إقامة والدوران بلا استيطان. لسان حالهم نطق عنه الشاعر الأندلسي ابن جابر في قوله:

فمن كل البلاد لنا ارتحال   وفي كل البلاد لنا مقام

مثلما عبّر عنه آخر بالقول:

وإن نبا منزل بحرّ   فمن مكان إلى مكان

واستجدّه الشاعر علي بن محمد البستي:

لقد هنتُ من طول المقام ومن يُقم   طويلاً يَهن من بعد ما كان مكرماً

وطول مقام الماء في مستقره   يغيره لوناً وريحاً وطعماً

هذا أبو يعلى البصري الصوفي ذكره ابن الجوزي ـ في كتاب **المنتظم** ـ فقال عنه: «أذهب عمره في السفر والتغرب. وكان صدوقاً ظريفاً من أهل الأدب والفضل حسن الشعر». وذكر الخطيب البغدادي أبا طاهر بن أبي السفر

الأنباري فقال: «وكان من الجوالين في الآفاق». وذكر ابن عساكر في تاريخه الصوفيَّ أبا بكر الأنطاكي ـ أحد الجوالين ـ فقال: «كان مذهبه التصوف والسياحة، وكان جوالاً في البلاد»[٣٠]. وهذا الزاهد أبو وهب العباسي كان منفرداً لا يكلم أحداً ولا يجالسه: «وكان قد طرأ على قرطبة من المشرق، وأخفى نسبه [العباسي]، وكان متفنناً في أطراف من العلوم، ومن لم يكتشفه على حاله يظهر له أنه مدخول العقل. وكان لا يأنس إلا بمن يعرفه، وكان أكثر دهره مفكراً، وجهه على ركبته، ثم يرفع رأسه فيقول: «أي وحلة!» وأنشد له ابن بشكوال:

أنا في حالتي التي قد تراني	أحسن الناس إن تفكرتَ حالا
منزلي حيث شئتُ من مستقر الـ	أرض، أسقى من المياه زلالا
ليس لي كسوة أخاف عليها	من مغير، ولا ترى لي مالا
أجعل الساعد اليمين وسادي	ثم أثني إذا انقلبت شمالا
قد تلذذت حقبة بأمور	فتدبرتها فكانت خيالا

(. . .) وكان يقول: «الاعتزال ملك من لا مال له ولا أعوان، لا يجد من ينازعه، ولا من يستطيل عليه»»[٣١]. ودونك المقرئ والخطاط الماهر أبا بكر بن أبي الدوس ذكره الفتح ابن خاقان ـ في مصنف **المطمح** ـ فقال: «(. . .) وكان كثير التحول، عظيم التجول، لا يستقر في بلد، ولا يستظهر على حرمانه بجلد، فقذفته النوى، وطردته عن كل مثوى (. . .) وكان له شعر بديع يصونه أبداً، ولا يمد له يداً»[٣٢]. ودونك أحد أهل العلم والأدب أبو الفضل الغساني، فإنه ذكر عنه أنه: «رحل وحج وتجول في البلاد، وما فتئ يفعل ويكرر، وكان أحد السيّاحين في الأرض»[٣٣]. ودونك الزاهد عبد

---

(٣٠) أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، دراسة وتحقيق محب الدين أبي سعيد عمر ابن غرامة العمروي، ٨٠ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥ ـ ٢٠٠٠)، ج ٥، ص ٣٧٢.

(٣١) ابن سعيد المغربي، **المغرب في حلى المغرب**، ج ١، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٣٢) الفتح بن محمد بن عبيد الله الفتح بن خاقان، **كتاب تاريخ الوزراء والكتاب والشعراء في الأندلس المعروف بـ «مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس»**، تقديم وتحقيق وتعليق مديحة الشرقاوي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠١)، ص ١٥٧.

(٣٣) المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ج ٤، ص ٣٢٩.

الله الفرار كان لا يقر له بأرض قرار، قال عنه عمرو بن عثمان المكي: «لقيته فيما بين قرى مصر يدور، فقلت له: «ما لي أراك لا تقر في مكان واحد؟» فقال: «كيف يقر في مكان واحد من هو مطلوب؟» فقلت: «أوَلست في قبضته في كل مكان؟» قال: «بلى، ولكن أخاف أن أستوطن الأوطان فيأخذني على غرة الاستيطان مع المغرورين»»[٣٤]. والزاهد أبا بكر إسماعيل الفرغاني الذي كان رسمه السفر أبداً. وقد حدّث عنه أبو بكر محمد بن داود الدقي قال: «ما رأيت [من] كان أحسن من أبي بكر بن إسماعيل الفرغاني ممن يظهر الغنى في الفقر، كان يلبس قميصين أبيضين ورداء وسراويل ونعلاً نظيفة وعمامة، وفي يده مفتاح، وليس له بيت، ينطرح في المساجد، يطوي الخمس والست. وكان إذا جنه الليل ينزع تلك الثياب ويلبس ثوبين كانا معه لم يقصر ينام فيهما»[٣٥]. تقي الدين الموصلي الذي قيل إنه: «كشف له الحق وسخرت له أقاليم الدنيا. ولم يبق عليه من الأقاليم إقليم إلا سلكه، وكان يقول إنه جال بلاد المشرق أجمعها، وإنه لم يبق عليه إلا إقليم المغرب، وإن قصده إنما هو التطلع على ملكوت الله. ولم يعلم له بعد خبر، ولا ظهر من حديثه أثر. والغالب أنه مات، رحمه لله ورضي عنه»[٣٦]. أبا العباس الجدلي الشريف: «هو من أهل أصبهان، ودخل بلاد المشرق والصين والهند والعراقين، العربي والعجمي، وبلاد الدروب، ثم أقام الله في خاطره دخول المغرب، فوصل إلى إفريقية في خلافة المستنصر بالله (رحمه الله)، فنمى إليه خبره واستحضره وحضر معه بين يديه بعض الطلبة، فسأله عن البلاد الذي دخلها وعن الغرائب التي اطلع عليها، فذكر له ما حضره»[٣٧]. وعلاء الدين الحموي الذي كان كثير التقلب في البلاد[٣٨]. وفي إفضاء

---

(٣٤) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ٤، ص ٣٦٧.

(٣٥) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ٥٢، ص ١٢٠.

(٣٦) أحمد بن أحمد بن عبد الله الغبريني، **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**، حققه وعلق عليه عادل نويهض، ط ٢ (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩)، ص ١٨٢.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(٣٨) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج ٣، ص ٦٠ ـ ٦١.

لصاحب كتاب **رياض العلماء** قال فيه: «واتفق لي أسفار كثيرة بحيث مضى نصف عمري في السفر، وتجولت أكثر البلاد. . .حتى إنه اتفق ورودي على أكثر البلاد مرات عديدة. . . بل كنت شرعت في السفر في أوان الصبا وأنا ابن خمس سنين»(٣٩). واختم بما ذكره ابن بشكوال ـ في كتاب الصلة ـ عن سيرة خلف بن منصور البلوي السبتي الزاهد، فقال: «وكان زاهداً متبتلاً سائحاً في الأرض، لا يأوي إلى الوطن». هؤلاء جميعهم، وأنظارهم كثيرون، إنما حققوا وصية ابن جعفر الكتاني، إذ قال له بعض الفقراء: «أوصني»، فقال: «اجتهد أن تكون كل ليلة ضيف مسجد، وأن لا تموت إلا بين منزلين»(٤٠). أو بما ذكر عن الزاهد اليمني محمد بن زاهد السقاف من أنه: «كان لا يقيم ببلد سنة، بل يتنقل بين البلدان. وكان في الملأ يتمثل بقول الإسكندر:

أبالاسكندر الملك اقتديتم ... فلا تضعون أرض وسادا

أو كأنه على رأي الحريري في قوله بالمقامات: «من الذين لا يتخذون أوطاناً، ولا يهابون سلطاناً». يرحل إلى الهند والحبشة وسواحل اليمن والحجاز»(٤١).

فقد تحقق بهذا، أنه وجد من حكماء العرب من كان لا يستقر على وطن، بل لا يسكن حتى إلى أهل أو يستكنّ إلى مألف، كائناً ما كان ومن كان. ابتلي بالغربة لا يعرف مبيتاً ولا مقيلاً، ولا يرجو إياباً ولا مآباً. لسان حاله، بالنظر، قول الفقيه المالكي عبد الوهاب البغدادي:

طلبت المستقر بكل أرض ... فلم أر لي بأرض مستقراً

وقول الفقيه الزاهد الأندلسي أبي إسحاق الألبيري:

لله أكياس جفوا أوطانهم ... فالأرض أجمعها لهم أوطان

جالت عقولهم مجال تفكّر ... وجلالة فبدا لها الكتمان

---

(٣٩) عبد الله بن عيسى الأفندي، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، باهتمام محمود المرعشلي؛ تحقيق أحمد الحسيني، ٥ ج (قم، إيران: مطبعة الخيام، ١٩٨١)، ج ٢، ص ٢٣١.

(٤٠) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ٥٤، ص ٢٥٥.

(٤١) أحمد الشيلي باعلوي، **عقد الجواهر والدرر في أخبار القرن الحادي عشر**، تحقيق إبراهيم أحمد المقحفي (صنعاء: مكتبة تريم الحديثة؛ مكتبة الإرشاد، ٢٠٠٣)، ص ٢٥١.

ركبت بحار الفهم في فلك النهى وجرى بها الإخلاص والإيمان

فرست بهم لما انتهوا بجفونهم مرسى لهم فيه غنى وأمان

هذا وقد أدمن بعض حكماء العرب الغربة حدّ التيه. هذا الحكيم أبو الفرج بن هندو يقول:

أطال بين البلاد تجوالي قصور مالي وطول آمالي

إن رحت عن بلدة عدوت إلى أخرى فما تستقر أحمالي

كأنني فكرة الموسوس لا تبقى مدى لحظة على حال

وقد يحدث أن تتفق لهذا التيه ثمرة. هذا فريد الدين العطار بعد أن هو سافر السفر المادي والروحي المرار الكثيرة، إلى حد قوله: «إلى كم أطوف في أرجاء العالم، لقد سئمت العالم ومتاعبه»، ها هو ينتهي إلى القول: «سافرنا ثلاثين عاماً ورحلنا مئات الآلاف من الرحلات حتى أدّاني طريقك إلى حضرتك». وقال في موضع آخر: «طوّفنا عمراً في كل ناحية، وطرنا كالريشة حول رجال كالجبال، وتركنا دارنا سائلين، ورجعنا ملوكاً»[٤٢]. كما إن مما أثمرته غربة التيه ما حكاه السخاوي عن الشاعر خليل بن محمد ـ المعروف بالأشقر وبالأفقهسي ـ من أنه ما فتئ ينظم الشعر الوسط، فما كان بأسرع من أن جاد شعره في الغربة[٤٣].

على أن ابن جبير، وإن ذم الغربة، فإنه عاد ليجد أن الغربة الحقة إنما هي غربة من لا عقل له، أما من كان ذا عقل فليس غريباً. قال:

يعدّ رفيع القوم من كان عاقلاً وإن لم يكن في قومه بحسيب

إذا حل أرضاً عاش فيها بعقله وما عاقل في بلدة بغريب

أكثر من هذا، عُدّ الغريب من لا أدب له، أما من ملك الأدب فإن الأدب وطنه. قال:

ولو أن أوطان الديار نبت بكم لسكنتم الأخلاق والآدابا

---

(٤٢) نقلها عبد الوهاب عزام في: عبد الوهاب عزام، **التصوف وفريد الدين العطار**، مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية؛ ٦ (القاهرة: دار احياء الكتب العربية، ١٩٤٥)، ص ٥٥.

(٤٣) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ٣، ص ٢٠٣.

ومما اعتبره العرب: ألا ينظروا إلى أمر «الغربة عن الأوطان» نظرة سلب وحسب. إذ لهذه الغربة مزاياها المخصوصة. إنما في الغربة تأديب وتهذيب. وما زال الإنسان، على التحقيق، في وحشة إلى وحشة، وفي غربة إلى غربة. وكانت العرب تقول: «أدّبته الغربة»، و«نعم المؤدّب الغربة». بل من حكماء العرب من دعا إلى فكر غربة دائمة في غربة مستدامة، واعتبر أن من توطن البلد ـ وإن كان بلد غربة ـ فقد أقام فيه، وأن الغريب ـ أحق غريب ـ لا مقام له. إذ الغريب مَن وطنه مفقود.

والحال أن هؤلاء الحكماء وأضرابهم وجدوا في الغربة مائة فضيلة وفضيلة. منها تلك الفضيلة الخفية التي عبر عنها الشاعر فقال:

وطول مقام المرء في الحي مخلق لديباجته، فاغترب تتجدد

أَوَليس إذا خشن المقر حسن المفر؟

وقال شاعر آخر في فضيلة أخرى من فضائل الغربة:

ذو اللب تنزع للرفاعة نفسه وترى الشقي نزوعه للموطن

وأردف ثالث بفضيلة ثالثة:

سافر إذا حاولت قد سار الهلال فصار بدرا

والماء يكسب ما جرى طيباً ويخبث ما استقرا

وقال أبو الحسن سهل بن مالك الأزدي الغرناطي:

منغص العيش لا يأوي إلى دعة من كان ذا بلد أو كان ذا ولد

والساكن النفس من لم ترض همته سكنى مكان ولم تسكن إلى أحد

وفي فضيلة أخرى نُسِبَ إلى أبي الفرج بن هندو القول:

قوّض خيامك عن أرض تهان بها وجانب الذل إن الذل يجتنب

وارحل إذا كان في الأوطان منقصة فالمندل الرطب في أوطانه حطب

وقديماً قالت العرب: «ليس بينك وبين البلاد نسب، فما حملك خيرها»، وكان سهل بن مروان يقول: «لست ممن يقطع نفسه بصلة وطنه»، وقال بعض الحكماء: «اهجر وطنك إذا نبت عنه نفسك، وأوحش أهلك إذا كان في إيحاشهم

أنسك»[٤٤]، وقال ابن زيدون: «وجدت الحر ينام على الثكل، ولا ينام على الذل»، وقال أيضاً: «قديماً ضاع المرء الفاضل في وطنه»[٤٥]. وقال غيره:

إذا وطـــن رابـــنـــي   فـكـل مـكـان وطـن

وأنشد آخر:

وإذا الديار تنكرت عن حالها   فذر الديار وأسرع التحويلا

ليس المقام عليك حتماً واجباً   في بلدة تدع العزيز ذليلا

ويتبع هذه الفضائل أن من شأن الغربة أن «تفتح» الآفاق و«تمد» الآماد، وذلك بأن تطلع المرء على مختلف التجارب؛ وخصوصاً أنه: «لولا التجارب لعميت المذاهب»، وأن: «من شأن الأسفار أن تفتح المذاهب»، وأنه: «رب نومة عقل أدخلها عليه طول المكوث بالبلدان». وما زالت العرب تؤمن بهذا المبدأ حتى قال ابن قيم الجوزية: «إنما يعرف قدر هذا [التجريب في الحياة] من اجتاز القفار واقتحم البحار وعرض له ما يعرض لسالك القفر وراكب البحر. ومن لم يسافر ولم يخرج عن وطن طبعه ومرباه، وما ألف عليه أصحابه وأهل زمانه، فهو بمعزل عن هذا»[٤٦]، وقال صاحب **روضة العقلاء**: «والتقلب في الأمصار والاعتبار بخلق الله مما يزيد المرء عقلاً، وإن عدم المال في تقلبه»[٤٧].

وثمة مزية أخرى للغربة وجدوها: وهي أنها أحث على الفكر وأطلب له وأقوى عليه. ولذلك قال بعضهم: «ما فكر فيلسوف قط إلا رأى الغربة أجمع لهمه وأجود لخاطره»، وذلك مثلما هو ذكر الشاعر الخليع أنه: «من لم يأت شعره من الوحدة فليس بشاعر». إذ رب فكرة تأتت عن غربة. ولعل من بين أسباب ذلك أن الغريب عادة ما يكون مسامحاً في أقواله وأفعاله. ولربما لهذا

---

(٤٤) أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، **اللطائف والظرائف** (بيروت: دار المناهل، ١٩٩٢)، ص ٢٢٨.

(٤٥) أبو الحسن علي بن بسام، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق إحسان عباس (ليبيا؛ تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٨)، ج ١، ص ٤١٣.

(٤٦) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨)، مج ١، ص ١٥٩.

(٤٧) أبو حاتم محمد بن أحمد بن حبان، **روضة العقلاء ونزهة الفضلاء**، بتحقيق وتصحيح محمد محي الدين عبد الحميد، محمد عبد الرزاق حمزة ومحمد حامد الفقي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٥)، ص ١٨.

قيل: «الغريب ينبسط في القول والفعل لاطراحه المراقبة وأمنه في هفواته المتابعة». ووجد مكتوباً في مكان: «ولكن الغريب تحتمل هفواته، وتغفر جناياته، لبعد داره، وشط مزاره، وحاجته واضطراره»[٤٨].

وما زال بعض مفكري العرب يجدون للغربة الفضيلة تلو الفضيلة ويذمون الإقامة في البلد الواحد حتى ذهب بعضهم إلى أن الغربة باب تحقيق الكونية وتحصيل مرتبة «المواطن العالمي»، وأن الإقامة جالبة للمحلية، وأن في السفر الانتشار وأن في الحضر الانجماع. وكان شيخ المالكية بالقيروان ابن الحجام إذا قيل له: «من أنت؟» قال: «أنا ابن آدم»، ولا يزيد[٤٩]. وقال الأديب الحكيم الأندلسي أبو الصلت:

إذا كان أصلي من تراب فكلها بلادي وكل العالمين أقاربي

وليس يجرؤ على قول هذا من انجمع ولم يتغرب، وانغلق على أهله ولم يتقلب.

هذا ولقد ظهرت أنحاء من الغربة عديدة في الثقافة العربية الإسلامية. منها ما يمكن أن نسميه «الغربة في المكان» ـ وهي أشهر أنحاء الغربة وأظهرها وأعرفها باسم «الغربة عن الأوطان» ـ وذاك مفهوم مكاني للغربة مجالي. إذ لا شيء أشد من نزوع النفس إلى الوطن في أثناء السفر، ولا شيء أذكر بالحضر من السفر. وما زال العرب يشدون بالحنين إلى الأوطان حتى عبّر إبراهيم بن أدهم عن هذه الفكرة، سلباً، فقال: «ما قاسيت فيما تركت شيئاً أشد عليَّ من مفارقة الأوطان»، وعبّر عنها، إيجاباً، فقال: «ما وجدت شيئاً أشد عليَّ من نزاع النفس إلى الوطن»[٥٠]. وقد وجد مكتوباً على جدران سور يغشاه الغرباء:

فيا ليت شعري متى ينقضي عنائي وتكشف عني المحن

شريداً طريداً قليل العزا ء سحيق المحلّ بعيد الوطن

---

(٤٨) أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **كتاب أدب الغرباء**، نشره صلاح الدين المنجد (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٩٣)، ص ٨٠ ـ ٨٧.

(٤٩) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٢، ص ١٤٠.

(٥٠) أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ط ٥ (القاهرة: دار الريان للتراث؛ بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧)، مج ٧، ص ٣٨٠.

وقال الفقيه الخازن الشافعي:

إن الذي قسم المعيشة بيننا   قد خصني بالسعي في الآفاق

مشتتاً لا أستقر ببلدة   في كل يوم أُبتلى بفراق

إلا أن من زهاد العرب ومفكريهم من كان يجد، بالضد من ذلك، أن الغربة الحقة هي الغربة «في» الوطن لا الغربة «عن» الوطن. هذا الإمام علي نُسِبَ إليه القول: «الفقر في الوطن غربة، والمال في الغربة وطن». وقيل في معناه: «اليسر في الغربة وطن، والعسر في الوطن غربة»، وذلك مثلما قال علي بن عبيدة: «الإكثار وطن الغريب، والعسر غربة الوطن»(٥١). وأخذ شاعر هذا المعنى فأنشأ يقول:

الفقر في أوطاننا غربة   والمال في الغربة أوطان

والأرض شيء كله واحد   ويخلف الجيران جيران

ونقل أبو حيان التوحيدي في كتاب **الإمتاع والمؤانسة** عن أحد الشيوخ قوله: «لا توحشك الغربة ما أنست الكفاية، فإن الفقر أوحش من الغربة، والغنى آنس في غير الوطن». ولهذا قيل: «أوحش وطنك إذا كان في إيحاشه أنسك، واهجر منزلك إذا نبت عنه نفسك». وقيل أيضاً: «أوحش قرينك إن كان في إيحاشه أنسك. إذا أيسرت فكل أهل لك، وإذا أعسرت فأنت غريب في قومك»(٥٢). وقيل: «الأوطان حيث يعدل السلطان»(٥٣). على أن بعض الأدباء قال: «عسرك في بلدك خير من يسرك في غربتك»(٥٤). وقال غيره:

لقرب الدار في الإقتار خير   من العيش الوسع في اغتراب

وبالتطبيق نقول: من العرب من تداولته الغربة، فهو لا يزال أبداً عابراً

---

(٥١) محمد بن سهل بن المرزبان البغدادي، **الحنين إلى الأوطان**، تحقيق جليل العطية (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٧)، ص ٦٠.

(٥٢) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **كتاب الإمتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى**، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين (بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، [١٩٥٣])، ج ٢، ص ١٥١.

(٥٣) أبو إسحاق إبراهيم بن علي الحصري، **زهر الآداب وثمر الألباب**، تحقيق علي محمد البجاوي، ٢ ج (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٣)، ج ٢، ص ٦٧٥.

(٥٤) ابن المرزبان البغدادي، **الحنين إلى الأوطان**، ص ٥٥.

مغترباً. ما لجأ إلى التطوح في أوطان الذل، ولا قاسى الهوان في مطارح الغربة. لسان حاله يقول:

فغرّبت حتى لم أجد ذكر مشرّق   وشرّقت حتى قد نسيت المغاربا

هذا الشيخ علي الهروي السائح الزاهد الجوال ذكره ابن خلكان فقال: «كان يطبق الأرض بالدوران، فإنه لم يترك براً ولا بحراً ولا سهلاً ولا جبلاً من الأماكن التي يمكن قصدها ورؤيتها إلا رآه، ولم يصل إلى موضع إلا كتب خطه في حائطه...»(٥٥) وهذا إسماعيل الفارابي ـ المعروف باسم الجوهري صاحب كتاب **الصحاح** في اللغة ـ ترجم له صاحب كتاب أنباء الرواة فذكر أنه: «كان يؤثر السفر عن الوطن، والغربة عن السكن والمسكن»(٥٦)، وكان قد قال عنه صاحب كتاب **معجم الأدباء**: «كان يؤثر السفر على الحضر ويطوف في الآفاق، واستوطن الغربة على ساق»(٥٧)، وذكر عنه ابن تغري بردي ـ في مصنفه **النجوم الزاهرة** ـ والصفدي ـ في مؤلفه **الوافي بالوفيات** ـ أنه: «كان يؤثر الغربة على الوطن». وهذا اللغوي والنحوي العربي المشهور باسم ابن خروف قال عنه ياقوت الحموي: «ولم يتخذ بلداً موطناً، بل كان ينتقل البلاد في طلب التجارة»(٥٨). وقد قضى جل حياته «ينتقل في البلاد، ولا يسكن إلا في الخانات»(٥٩). وهذا الحافظ المحدث الرواسي ذكره الذهبي، فقال: «كان كاتباً جوّالاً دار الدنيا لطلب الحديث»(٦٠).

وبالضد من هذه الحال، ثمة من حكماء العرب من لم يخرج من بلده إلى أن مات، لسان حاله يقول: «قد أوطنت هذا المكان ولست تاركه ما عشت». وذلك شأن أبي عبد الله الغافقي الأندلسي النحوي الذي ما غادر قط بلدته

---

(٥٥) شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، ٨ مج (بيروت: دار الثقافة، بيروت، [د. ت.])، ج ٣، ص ٣٤٦.

(٥٦) القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، ج ١، ص ٢٢٩.

(٥٧) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ٥، ص ١٥٣.

(٥٨) المصدر نفسه، ج ١٥، ص ٧٦.

(٥٩) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية** ([القاهرة]: مكتبة الصفا، ٢٠٠٢)، ج ١٣، ص ٤٧.

(٦٠) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٤، ص ٣١٨.

بلنسية في الأندلس[٦١]. وشأن ابن نصر الكرماني الذي ذكره ياقوت الحموي فقال عنه: «هو تاج القراء وأحد العلماء الفهماء النبلاء، صاحب التصانيف والفضل، كان عجباً في دقة الفهم وحسن الاستنباط، لم يفارق وطنه ولا رحل، وكان في حدود الخمسمائة، وتوفي بعدها»[٦٢]. ونظير الفقيه شرف الدين بن منعة الذي كان اشتغاله على أبيه بالموصل وما تغرب لأجل الاشتغال، وكان الفقهاء يقولون: «نعجب منه كيف اشتغل في وطنه وبين أهله وفي عزه واشتغاله بالدنيا وخرج منه ما خرج»[٦٣]. وحكى ابن عبد الحكم عن الحافظ عالم الأندلس القاسم بن محمد البياني فقال: «لم يقدم علينا من الأندلس أحد أعلم من قاسم بن محمد. ولقد عاتبته حين رجوعه إلى الأندلس. قلت: أقم عندنا، فإنك تعتقد هنا رئاسة، ويحتاج الناس إليك. فقال: لا بد من الوطن»[٦٤]. وذكر عن القاضي ابن الفرضي أنه ولّي في الفتنة قضاء إستجه ورغب إليه أهل مصر في الإقامة عندهم، فقال: «من المروءة النزاع إلى الوطن»[٦٥]. وكان لسان حال هؤلاء يردد قول الشاعر منصور بن مسلم الحلبي:

وإن اغتراب المرء من غير فاقة ... ولا حاجة يسمو لها لعجيب

فحسب الفتى بخساً وإن أدرك الغنى ... ونال ثراء أن يقال غريب

ومن أنحاء الغربة التي عرفها حكماء العرب ما يمكن أن نطلق عليه اسم «الغربة في الزمان» أو ما سمّاه العارف الهروي «الغربة في الحال» أو «غربة الحال». ومبناها على أن يشعر المرء بأنه غريب عن زمنه وأهله. ولقد أكثر كتّاب العرب من شكوى الزمان وأهله، وذلك لدرجة أنه صار يخيل إلى المطلع على التراث العربي الإسلامي أن ثمة مسحة من الشعور بالاغتراب في الزمان في هذا التراث طاغية تكاد لا تفارقه أو يسلو عنها. ومجمل صيغ الشكوى من الزمن وجدت مجلوة في عبارة ابن الجوزي: «ما رأينا مثل هذا

---

(٦١) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢ (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩)، مج ١، ص ٥٩.

(٦٢) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ١٩، ص ١٢٥. ذكر أيضاً في: السيوطي، المصدر نفسه، مج ٢، ص ٢٧٧.

(٦٣) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ١، ص ١٠٩.

(٦٤) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ٩، ص ٦٤٧.

(٦٥) ابن سعيد المغربي، **المغرب في حلى المغرب**، ج ١، ص ٦٢.

الزمان القبيح!»[٦٦]. ولعله يكاد لسان حال أغلب مفكري العرب يقول: «أنا في هذا الوقت بحكم الزمان، لا غير. وما كرهت أن أحيى في زمان غير زماني هذا». أوَلم يقل الشاعر:

تواريت عن دهري بظلّ جناحه ... فعيني ترى دهري وليس يراني

ولو تسأل الأيام ما اسمي؟ لما دلت ... وأين مكاني؟ ما عرفت مكاني

وألم يقل غيره [ابن الحداد]:

ذهب الناس فانفرادي أنيسي ... وكتابي محدثي وجليسي

صاحب قد أمنت منه ملالاً ... واختلالاً وكل خلق بئيس

ليس في نوعه بحي ولكن ... يلتقي الحي منه بالمرموس؟

وقال الأديب أبو محمد بن مالك القرطبي:

وإنما العذر لي أن جئت في زمن ... لا الجيل جيلي ولا الأزمان أزماني

وهذا نزوع عامّ في الثقافة العربية الإسلامية ترجمت عنه أمور: منها؛ تمنّي الموت والتعبير عن الحنين إلى الماضي. إذ الغالب على المفكر العربي أن يتعوذ من أن يدرك المستقبل، بله حتى الحاضر في أغلب الأحايين. وإن لسان حال هذا المفكر لهو ما ترجم عنه الشعبي حين قوله: «ما بكيت من زمان إلا بكيت عليه»[٦٧]. إذ كم من زاهد عربي تمنى الموت! وكم امتلأ الفكر العربي القديم بتمنّي الموت! وكم امتلأ هو بالرؤى عن الموتى حد غبطتهم على حالهم! بل كم من زاهد أمات نفسه قبل أن تموت، وأقبرها قبل أن تقبر، وغيّبها فلا تذكر! وأكثر شعراء العرب هجاء للزمان محمد بن محمد البصري ـ المعروف بوسم ابن لنكك البصري، وذلك حتى كاد يختص شعره بهجو الزمان وأهله. أليس هو القائل:

نحن والله في زمان غشوم ... لو رأيناه في المنام فزعنا

يصبح الناس فيه من سوء حال ... حق من مات منهم أن يهنا

---

(٦٦) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **صيد الخاطر** ([القاهرة]: مكتبة الصفا، ٢٠٠٤)، ص ٢٦٩.

(٦٧) الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، مج ٤، ص ٣٢٣.

وما زال يفعل ـ يهجو الزمان وأهله ويواصل ويستأنف ـ حتى قال:

جار الزمان علينا في تصرفه ... وأي دهر على الأحرار لم يجر

عندي من الدهر ما لو أن أيسره ... يلقى على الفلك الدوار لم يدر

وقد أخذ أبو العتاهية المعنى الأول فقال:

كم زمان بكيت فيه فلما ... صرت في غيره بكيت عليه

وقال إبراهيم بن العباس:

كذلك أيامنا لا شك نندبها ... إذا انقضت ونحن اليوم نشكوها

وقال آخر:

وما مر يوم أرتجي فيه راحة ... فأفقده إلا بكيت على أمس

وقال الشاعر:

أنا ضيف بربعكم ... أين أين المضيف

أنكرتني معارفي ... مات من كنت أعرف

وقد قال الزاهد إبراهيم الحربي لجماعة عنده: «من تعدّون الغريب في زمانكم هذا؟» فقال واحد منهم: «الغريب من نأى عن وطنه». وقال آخر: «الغريب من فارق أحبابه». وقال كل واحد منهم شيئاً. فقال إبراهيم: «الغريب في زماننا رجل صالح عاش بين قوم صالحين، وإن آمر بالمعروف آزروه، وإن نهى عن المنكر أعانوه، وإن احتاج إلى سبب من الدنيا مانوه [رفدوه بالمؤنة]، ثم ماتوا وتركوه»[٦٨].

إلا أنه انوجد من مفكري العرب من ذم زمنه وهو عين المذموم فيه. وفي أمثال هؤلاء قال الأديب الأندلسي أبو الفضل بن شرف: «ابن آدم، تذم أهل زمانك وأنت منهم، كأنك وحدك البريء، وجميعهم الجريء. كلا، بل جنيت وجُنِي عليك، فذكرت ما لديهم، ونسيت ما لديك»[٦٩]. والغريب أن

(٦٨) محمد بن الحسين بن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة السُنّة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ١، ص ٨٩.

(٦٩) ابن بسام، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، مج ٢، القسم الثالث، ص ٨٨١.

شاعرنا الشهير بذم الزمان وأهله ـ ابن لكنك ـ هو نفسه من تنبه إلى أن الأصل في الاغتراب عن الزمان ليس عائداً إلى الزمان ذاته، وإنما إلى الناس وأفعالهم في الزمان، فأنشأ مناقضاً كل أهاجيه للزمان قائلاً:

يعيب الناس كلهم الزمانا ... وما لزماننا عيب سوانا

نعيب زماننا والعيب فينا ... ولو نطق الزمان إذاً هجانا

ذئاب كلنا في خلق ناس ... فسبحان الذي فيه برانا

يعاف الذئب يأكل لحم ذئب ... ويأكل بعضنا بعضاً عيانا

ومن ضروب الغربة التي عرفها الفكر العربي الإسلامي ما تسمى باسم «الغربة عن النفس». هي ذي غربة المتصوفة الذين حاربوا النفس بأشد حرب تكون. ومنهم من استطاب هذا النوع من الغربة، بل تطلّبه بأشد طلب يكون. وقد اعتبر أن الغربة هي أن توحش من كل مأنوس، وأن تستوحش من كل مألوف. وسمّوا هذا الأمر «هجر الأوطان». وقد قصدوا به: «الانقطاع عن كل مألوفات النفس، ومواطن راحة القلب، ومواضع استقرار الطبع»(٧٠). وما زال بعض حكماء العرب من المتصوفة يفعلون حتى سئل الزاهد رويم عن معنى «الأنس» فقال: «أن تستوحش من غير الله، حتى من نفسك»(٧١). وقال أبو سعيد الخرّاز في أجمل أبيات شعرية عربية قيلت في التيه والاغتراب عن الذات:

أتيه فلا أدري من التيه من أنا ... سوى ما يقول الناس فيَّ وفي جنسي

أتيه على جنّ البلاد وإنسها ... فإن لم أجد شخصاً أتيه على نفسي

ومن ألوان الغربة الأخرى غير هذه المذكورة ما عبروا عنه تحت اسم «الغربة عن الجنس»؛ وذلك بما عنوا به ألا يجد المرء من «يناظره» و«يشاكله» و«يماثله»، فيبقى بالنسبة إلى أهل زمنه «طريداً» «شريداً» «وحيداً». إذ ثبت أن لا أنس للإنسان إلا مع الجنس. وقد سئل أبو حمزة الخراساني: «من

---

(٧٠) أبو الحسن علي بن عثمان الهجويري، **كشف المحجوب**، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل؛ راجع الترجمة أمين عبد المجيد بدوي (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٠)، ج ٢، ص ٥٢٣.

(٧١) أبو بركات عبد الرحمن الجامي، **نفحات الأنس من حضرات القدس** ([القاهرة]: الأزهر الشريف، [د. ت.])، ص ٣١٦ ـ ٣١٧.

الغريب؟» فقال: «المستوحش من الإلف»[٧٢]. وكان الصوفي الحسين الصبحي البصري يقول: «ليس الغريب من بعد عن وطنه، بل من قل جنسه وشكله»[٧٣]. وقد ذكر ابن قيم الجوزية التعريف القائل: «الاغتراب: أمر يشار به إلى الانفراد عن الأكفاء»، وحدث أن شرح معنى هذا الاغتراب بقوله: «يريد أن كل من انفرد بوصف فريد دون أبناء جنسه، فإنه غريب بينهم لعدم مشاركه أو لقلّته»[٧٤]. قالوا: «ليس الغريب غريب الأوطان، وإنما الغريب غريب الأقران». وعطفوا على هذا القول بالقول: «إنما الغربة في انعدام المشاكلة المعنوية». ولذلك قيل: «الغريب من لا جنس له»؛ أي من لا يجد في زمنه أحداً يشاكله ويوافقه ويماثله، بل إن أبا عبد الله الصبيحي ذهب إلى حد القول: «الغريب من صحب الأجناس»[٧٥]؛ أي أنه من الأجناس عاشر من لا يشاكلون جنسه ولا يماثلون أرومته، فهو من جنس وهم من أجناس.

فقد تحصل بهذا، أن الغربة هنا هي انعدام الشكل. ولهذا قال أبو عبد الله الحسين الصنجي: «الغريب هو البعيد عن وطنه وهو مقيم فيه لقلة جنسه»[٧٦]. وألقى ابن عقيل نظرة على حياته ـ وقد دخل في عشر التسعين وذكر من رأى في زمانه من السادات من مشايخه وأقرانه وغيرهم ـ «قد حمدت ربي على أن أخرجني ولم يبق لي مرغوب فيه، فكفاني صحبة التأسف على ما يفوت؛ لأن التخلف مع غير الأمثال عذاب»[٧٧]. وكان ابن الديري يبدي التأسف على وفاة الحافظ ابن حجر العسقلاني، ولا يزال يترحم عليه ويذكر ما معناه أنه صار بعده غريباً فريداً[٧٨]. إذ كان للزمان بوجوده البهجة، فلما هو أفل أظلم وأعتم. وقد قال شعراء العرب يتقدمهم أبو سليمان الخطابي:

وما غربة الإنسان في شقة النوى ... ولكنها والله في عدم الشكل

وإني غريب بين بست وأهلها ... وإن كان فيها أسرتي وبها أهلي

---

(٧٢) الهجويري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٨٥.

(٧٣) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ٢، ص ٧٨.

(٧٤) ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، مج ٣، ص ٢٠١.

(٧٥) الجامي، **نفحات الأنس من حضرات القدس**، ص ٥٦٢.

(٧٦) أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، **الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار** (القاهرة: دار الفكر، [د. ت.])، ج ١، ص ١٠٣.

(٧٧) ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ١٦٥.

(٧٨) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ٣، ص ٢٥١.

وقال أبو طاهر السلفي:

وليس اغترابي عن سجستان أنني عدمت بها الإخوان والدار والأهل
ولكنني ما لي بها من مُشاكل وإن الغريب الفرد من يعدم الشكل

وقال أمية بن أبي الصلت:

وما غربة الإنسان في غير داره ولكنها في قرب من لا يشاكل

وقريب من هذا الضرب من الغربة غربة فقد الأحبة. فقد قال زين العابدين بن الحسين بن علي: «فقد الأحبة غربة»(٧٩). وقال الصوفي فرقد السبخي: «الغريب من ليس له حبيب»(٨٠). وأنشد الشاعر:

جسمي معي إلا أن الروح عندكم فالجسم في غربة والروح في وطن
فليعجب الناس مني أن لي بدناً لا روح فيه ولي روح بلا بدن

وقال ابن عبد ربه:

الجسم في بلد والروح في بلد يا وحشة الروح، بل يا غربة الجسد

وغربة الصوفية غربة أخرى. فإن: «الفقير كالماء إذا طال في موطن تغيّر وإذا جرى عذب»(٨١). وبيان حالها أن: «أهل التصوف أشاروا إلى الغربة ففارقوا الأوطان والأهل والأولاد وساحوا في بلاد الله وسافروا في الشرق والغرب، وذلك ظاهر غربتهم، ثم افترقوا في حقيقة الغربة. فغريب غرب عن وطنه وأهله وأولاده، وغريب غرب عن حاله فغيب عنها بعد استمكانه منها، فغرب بفقده وانفرد بوجده، وغريب غرب عن أشكاله، وكان بالضرورة مع أضداده، وغريب استوحش من الخلق واستأنس بوقته في غربته وانفرد بحاله وصار غريباً فريداً. فجميع ذلك أحوال ظاهر الغرباء. ولأهل حقيقة الغربة إشارات خفيات: فأول من تحقق فيه الغربة آدم عليه السلام حين أُخرج من دار السلام، فألقي في دار الغربة والآثام، فصار فيها غريباً وحيداً تحققت فيه الغربة؛ فأول غربته الغربة من أنيسه، والثانية الغربة من

---

(٧٩) الشعراني، **الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار**، ج ١، ص ٣١.

(٨٠) الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، مج ٣، ص ٤٧.

(٨١) أحمد بن محمد بن عجيبة الفاسي، **إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء السكندري** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص ٣٥.

الجنة، والثالثة الغربة من زوجته؛ فانفرد وقت هبوطه إلى الأرض بغربته وحقق فيه ذلك»[٨٢].

والحال الذي يجب أن يعرف هو أن: «الصوفية سياحون راحلون من بلد إلى بلد ومن بر إلى بحر ومن سهل إلى جبل، فلا يكون لهم قرار. ولهم في ذلك إشارات خفيات؛ فإنهم لا قرار لهم إلا أن يلحقوا [به] من غرّزهم وأسرهم في دار الدنيا، فهناك قرارهم... وكلما ذكروا المستقر ماجوا واضطربوا وجنوا، فلا يجدون إلى ذلك في الدنيا سبيلاً، فيهيمون على وجوههم من بلد إلى بلد، ومن قفر إلى قفر، ومن جبل إلى جبل. وحكي عن بعض أصحابنا أنه اعتاد لنفسه أن يمشي في كل سنة ألف فرسخ، وكلما فاته شيء من هذه السنة استكمله في السنة التالية. وحكي عن ذي النون المصري أنه كان في بدء أمره يمشي في الشرق والغرب في طلب الزهاد والعارفين، فيأخذ مواعظهم ويتعظ بها»[٨٣].

وللصوفية في الغربة إشارات. إذ من أغرب أَضرُب الغربة «الغربة عن الخلق». وهذه غربة الصوفية. فالغريب هنا هو من استغرب في هذا العالم إذ صار يقلّ من يعرفه، وفقد من يحيط به فيصفه. إلا أنهم ما عدوا الغربة عن الدنيا والوحشة غربة على الحقيقة، وإنما هم، بالضد من ذلك، عدّوها ألفة وأنسة. هذا ابن قيم الجوزية يقول: «الصادق كلما وجد مسّ الاغتراب وذاق حلاوته وتنسّم روحه قال: اللهم زدني اغتراباً ووحشة من العالم... وكلما ذاق حلاوة هذا الاغتراب وهذا التفرد رأى الوحشة عين الأنس بالناس، والذل عين العز بهم، والجهل عين الوقوف مع آرائهم». إذ كيف للصوفي أن يجد مع الله وحشة الغرباء والله مؤنس الغرباء؟ مثل هذا حدث لذي النون المصري مع امرأة نكرة روى عنها فقال: «قالت لي: «من أين أنت؟» قلت: «رجل غريب». فقالت لي: «ويحك! وهل توجد مع الله أحزان الغربة وهو مؤنس الغرباء؟»»

ولقد خطّت يد شيخ الصوفية عبد الله الأنصاري الهروي إحدى أبين الصفحات في مفهوم «الغربة» كما تدركه الصوفية. إذ ميز في الغربة بين

---

(٨٢) علي بن جعفر بن داوود السيرواني الصغير، **أدب الملوك في بيان حقائق التصوف**، باهتمام بيرند راتكه، نصوص ودراسات (المعهد الألماني للأبحاث الشرقية)؛ ٣٧ (بيروت: فرانتس شتاينر شتوتكارت، ١٩٩١)، ص ٢٩.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٥٩.

ثلاث درجات: الدرجة **الأولى** هي درجة الغربة المتعارف عليها؛ يعني «الغربة عن الأوطان» ـ وهي معروفة. والدرجة **الثانية** ما سمّاه «غربة الحال»؛ أي غربة الرجل الصالح في زمان فاسد بين قوم فاسدين، أو غربة الإنسان العالم بين قوم جهلة، أو غربة الآدمي الصِّديق بين أقوام منافقين ـ وهي التي سمّيناها من ذي قبل «الغربة في الزمان». **وثالث** درجات الغربة ـ وهي المقصودة لنا هنا، ووجه اجتهاد الصوفية في نظرية الغربة العربية ـ فهي ما سماه «غربة الهمة». وهي غربة العارف الصوفي على التحقيق. وشأنها أنها غربة لازمة للعارف. وذلك: «لأن العارف في شاهده غريب، وموجوده فيما يحمله علم أو يظهره حد أو يقوم به رسم أو تطيقه إشارة، أو يشمله اسم ـ غريب». هي ذي أعلى درجات الغربة، وذلك لأنها «غربة الغربة» التي من شأنها أن تجعل من العارف «غريب الدنيا وغريب الآخرة»[٨٤].

وإذا ما سئل الصوفية عن أوطانهم أجابوا: «وأما أوطان الصوفية ومغناهم فبيوت الله تعالى حيث كانوا، وهي المساجد، يجلسون ويرابطون. وأكثر جلوس الصوفية في الحضر والسفر في المساجد، وذلك لموافقة أهل الصفة»[٨٥].

تلقاء «غربة الغربة» هذه، تحدّث الزاهد ابن رجب الحنبلي عن «غربة الغرباء». وقد وجد أن الغربة عند أهل الطريق على ضربين: «غربة ظاهرة» و«غربة باطنة». فالغربة الظاهرة تكون شأن «غربة أهل الصلاح بين الفسّاق» و«غربة الصادقين بين أهل الرياء والنفاق» و«غربة العلماء بين أهل الجهل وسوء الأخلاق» و«غربة علماء الآخرة بين علماء الدنيا الذين سلبوا الخشية» و«غربة الزاهدين الراغبين فيما ينفد وليس بباق»... وهي التي تقابل هنا ما سمّاه الهروي «غربة الحال». أما الغربة الثانية فهي ما اتفق هو والهروي على تسميتها «غربة الهمة». يقول ابن رجب: «وأما الغربة الباطنة فغربة الهمة. وهي غربة العارفين كلهم حتى العلماء والعبّاد والزهاد. فإن أولئك [يعني غرباء الظاهر] واقفون مع عملهم وعبادتهم وزهدهم، وهؤلاء [يعني غرباء الباطن غربة الهمة] واقفون مع معبودهم لا يعرّجون بقلوبهم عنه». فمن شأن «العارف» ـ الغريب باطناً ـ أن يكون غريباً حتى عن غرباء الظاهر؛ أي أن يكون غريباً عن الغريب

---

(٨٤) أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الهروي، **منازل السائرين** (بيروت: مؤسسة البلاغ، ٢٠٠٤)، ص ١١٨ ـ ١١٩.

(٨٥) السيرواني الصغير، المصدر نفسه، ص ٦٠.

من الدرجة الأولى ـ شأن الرجل الصالح والصادق والعالم الدنيوي والزاهد. فغربته إذاً غربة من الدرجة الثانية؛ أي غربة غربة. هم الغرباء وهو الغريب عنهم. ولذلك قال يحيى بن معاذ: «الزاهد غريب الدنيا، والعارف غريب الآخرة. يشير إلى أن الزاهد غريب بين أهل الدنيا والعارف غريب بين أهل الآخرة لا يعرفه العبّاد ولا الزهاد، وإنما يعرفه من هو مثله وهمته كهمته»(٨٦).

هذا وقد زادت المتصوفة فتفردت بضرب من الغربة ما له مثيل في الثقافة العربية برمتها؛ أعني الغربة لا «عن الآخرة» هذه المرة وإنما الغربة «في الآخرة» ـ ويا للمفارقة! ـ فقد كان أبو العباس المرسي يقول: «الزاهد غريب في الدنيا لأن الآخرة وطنه، والعارف غريب في الآخرة فإنه عند الله تعالى». وبيانه أن: «معنى غربته [غربة الزاهد] في الدنيا قلة من يعينه على القيام بالحق، وقلة من يشاكله في القيام. وأما غربة العارف في الآخرة فإن سيره مع الله بلا أين، والمدار على محل يكون فيه القلب لا على محل يكون فيه الجسم، كما أن الزاهد كذلك موطن قلبه في الدنيا إنما هو الآخرة، فهي معشّش روحه، ولولا ذلك لما صح له الزهد في الدنيا»(٨٧).

ومثلما كانت للصوفية إشارات بديعة في الغربة، فإنها كانت لهم لطائف في السفر. فقد قال ابن عربي: «اعلم أن الناس، منذ خلقهم الله وأخرجهم من العدم إلى الوجود، لم يزالوا مسافرين، فليس لهم حط عن رحالهم إلا في الجنة أو النار»(٨٨). واعتبر أهل التصوف أن: «الفقير كالماء إذا طال مكثه في موضع واحد تغيّر وأنتن»(٨٩). وقد ميزوا في السفر بين معنيين: سفر ظاهر عن المكان، وسفر باطن عن النفس. قال الهجويري عن العارف المسافر: «وكما يسافر بالظاهر، فإنه يسافر أيضاً عن أهوائه بالباطن»(٩٠). واعتبر الصوفي عبد القادر الجيلي السفر الظاهر عقاباً عن الفشل في السفر الباطن:

---

(٨٦) أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، **كشف الكربة في وصف حال أهل الغربة**، دراسة وتحقيق يسري عبد الغني البشري (القاهرة: مكتبة القرآن، ١٩٨٩)، ص ٧٢ ـ ٧٣.

(٨٧) الشعراني، **الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار**، ج ٢، ص ١٧.

(٨٨) محي الدين بن عربي، **الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من أسرار** (بيروت: مكتبة عالم الفكر، ١٩٨٦)، ص ١٢.

(٨٩) أحمد بن محمد بن عجيبة الفاسي، **فهرسة ابن عجيبة**، تحقيق عبد الحميد صالح حمدان (القاهرة: دار الغد العربي، ١٩٩٠)، ص ٤٩.

(٩٠) الهجويري، **كشف المحجوب**، ج ٢، ص ٥٩١.

«يا غوث الأعظم، من قصر عن سفري في الباطن، ابتلي بسفر الظاهر، ولم يزدد مني إلا بعداً في السفر الظاهر»(٩١). ومنهم من ميز بين نوعين من السفر: سفر باليدين، وهو الانتقال من بقعة إلى بقعة ـ وهو كثير الوجود ـ وسفر بالقلب ـ وهو الانتقال من صفة إلى صفة ـ وذلك قليل الوجود. ويسمى الأول سفر الأرض، والثاني سفر السماء(٩٢). وقد قال الصوفي جعفر الخواص: «السياحة ضربان: سياحة بالنفس بالسير في الأرض ليلقى [المريد السائح] الأولياء ويعتبر بآثار قدرته، وسياحة بالقلب يجول في الملكوت فيورد على صاحبه بركة مشاهدة الغيوب، فيطمئن القلب عند الورود»(٩٣).

وقد قال الراغب الأصفهاني: «الإنسان في هذه الدار كما قال أمير المؤمنين علي (ﷺ) الناس سفر، والدنيا دار ممر لا دار مقر، وبطن أمه مبدأ سفره، والآخرة مقصده، وزمان حياته مقدار مسافته، وسنوه منازله، وشهوره فراسخه، وأيامه أمياله، وأنفاسه خطاه، يسار به سير السفينة براكبها، كما قيل:

رأيت أخا الدنيا وإن كان خافضاً   أخا سفر يُسرى به ولا يدري»(٩٤)

وبالتبع امتلأت كتب الحكمة والأدب العربيين بصنوف من الغرباء. إذ الشائع لدى الناس أن الغريب من كان عن بلاده نائياً. وقد قال فيه الشاعر:

إن الغريب بحيث ما   حطت ركائبه ذليل

ويد الغريب قصيرة   ولسانه أبداً كليل

وتراه حيث رأيته   أبداً وليس له خليل

والناس ينصر بعضهم   بعضاً وناصره قليل

---

(٩١) عبد القادر الجيلاني، **ديوان عبد القادر الجيلاني**، دراسة وتحقيق يوسف زيدان (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٨)، ص ٢١١.

(٩٢) أحمد النقشبندي الخالدي، **جامع الأصول في الأولياء**، تحقيق أديب نصر الدين، ٣ مج (بيروت: الإنتشار العربي، ١٩٩٧)، ص ٦٤.

(٩٣) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ٢، ص ٦٧.

(٩٤) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق أبو اليزيد العجمي، ط ٣ (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٨٧)، ص ٦٩.

ولربما لهذه الحيثية قال الشاعر:

ما من غريب وإن أبدى تجلّده   إلا سيذكر عند الغربة الوطنا

بيد أن من حكماء العرب من ذهب مذهباً مبايناً. إذ منهم من رأى أن «الغريب» حقاً ليس هو من شط عن بلده، وإنما هو من نأى عنه حبيبه. فما بالك إذا اجتمع الاثنان: الغربة عن الوطن والغربة عن الحبيب. قال المؤمل ابن جعفر البندنيجي: «كنا نسمع أهل العلم يقولون: فقد الأحبة في الأوطان غربة، فكيف إذا اجتمعت الغربة وفقد الأحبة؟»[٩٥] قال قيس بن الملوّح:

فلا تحسبي أن الغريب الذي نأى   ولكن من تنأين عنه غريب

واعتبر بعضهم أن «الغريب» من كان عارياً من الأدب. فقد سمع بعض الحكماء رجلاً يقول: «إني غريب». فقال له: «الغريب من لا أدب له». ومنهم من اعتبر أن «الغريب» من لا أليف له ولا شكل ولا مثيل ولا نظير. فقد قال معاوية لجلسائه: «ما تعدّون الغريب فيكم؟» قالوا: «الذي لا أحد له». قال: «بل الغريب الذي مات نظراؤه الذين كان يأنس لهم». فالغريب بهذا المعنى غريب في الزمان، وذلك بأن هو مات أقرانه قبل أن يحين أوانه. ولطالما أنشد حكماء العرب قول التيسي:

إذا ذهب القرن الذي أنت منهم   وخُلِّفت في قرن فأنت غريب

وقال ابن سعيد:

أصبحت أعترض الوجوه ولا أرى   من بينها وجهاً لمن أدريه

ويح الغريب توحشت ألحاظه   في عالم ليس له شبيه

عَوْدي على بدئي ضلالاً بينهم   حتى كأني من بقايا التيه

وقال أبو عبد الله الصبحي: «الغريب هو البعيد عن وطنه وهو المقيم فيه». وعبر عن هذا المعنى أبو حيان التوحيدي خير تعبير حين قال في أجزل قول عربي عن الغريب لم يقله أحد من قبله: «وأغرب الغرباء من كان غريباً عن وطنه، وأبعد البعداء من كان بعيداً في محل قربه».

وفي غربة معممة مثل هذه لجأ بعض الغرباء إلى الأدب يستوطنونه. هذا

---

(٩٥) الأصبهاني، **كتاب أدب الغرباء**، ص ٣٢.

صاعد اللغوي الأندلسي رثاه الوزير الكاتب أبو حفص بن برد الأكبر فقال:

وصار في غربة الآداب مغترباً — أما كفى غضّ دون تغريب؟

ومن كتّاب العرب من جعل الأدب موطنه. قال الشاعر الأندلسي ابن زيدون في رسالة له: «ولعمري ما جهلت في أن أتحول إذا بلغتني الشمس ونبا بي المنزل، وأضرب عن المطامع التي تقطع أعناق الرجال، ولا أستوطئ العجز فيضرب بي المثل: خامري أمّ عامر. وإني مع المعرفة بأن الجلاء سباء، والنقلة مثلة، لعارف أن الأدب الوطن الذي لا يخشى فراقه، والخليط الذي لا يتوقع زياله، والنسب الذي لا يجفى؛ أينما توجه ورد أعذب منهل، وحط في جنان قبول (. . .) غير أن الوطن محبوب، والمنشأ مألوف، واللبيب يحن إلى وطنه، حنين النجيب إلى عطنه، والكريم لا يجفو أرضاً بها قوابله، ولا ينسى بلداً فيه مراضعه (. . .)»(٩٦).

هذا وقد أفرد صاحب **كتاب الأغاني** مؤلفاً لذكر ما سمّاه **أدب الغرباء**. وهي فكرة من فكر التراث البديعة. وأبدع منها ألا يجمع أدبهم ـ وهو في الأساس شعر ـ من بطون الكتب، وإنما مما خطّوه على الجدران في مغاربهم: الآثار التي بقيت عن مجتازهم على جدران المنارات والرياض والبساتين والخانات. . . وأبدع ما دل عليه هذا الجمع أن الغريب فعلاً بلا اسم؛ إذ معظم الأشعار التي جمعها في كتاب **أدب الغرباء** مجهولة القائل والكاتب غريبة اسميهما. قال صاحب الكتاب موضحاً فكرة تأليفه: «وقد جمعت في هذا الكتاب ما وقع إلي وعرفته، وسمعت به وشاهدته، من أخبار من قال شعراً في غربة، ونطق عما به من كربة، وأعلن الشكوى بوجده إلى كل مشرد عن أوطانه، ونازح عن إخوانه، فكتب بما لقي على الجدران، وباح بسره في كل حانة وبستان؛ إذ كان ذلك قد صار عادة الغرباء في كل بلد ومقصد، وعلامة بينهم في كل محضر ومشهد»(٩٧).

والحق أن أعظم ما قاله حكماء العرب في أمر «الغربة» و«الغريب» ورد على لسان أبي حيان التوحيدي أيام زهده في ما في أيدي الناس. ونحن نختم بعباراته الرائعة في شأن «الغريب» هذا الموضوع. قال الغريب: «سألتني ـ رفق الله بك،

---

(٩٦) ابن بسام، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، ج ١، ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

(٩٧) الأصبهاني، المصدر نفسه، ص ٢١.

وعطف عليَّ قلبك ـ أن أذكر لك الغريب ومحنه، وأصف لك الغربة وعجائبها (. . .) قد قيل: الغريب من جفاه الحبيب، وأنا أقول: بل الغريب من واصله الحبيب، بل الغريب من تغافل عنه الرقيب، بل الغريب من حاباه الشريب، بل الغريب من نودي من قريب، بل الغريب من هو في غربته غريب، بل الغريب من ليس له نسيب، بل الغريب من ليس له من الحق نصيب (. . .).

يا هذا: الغريب من غربت شمس جماله، واغترب عن حبيبه وعذّاله، وأغرب في أقواله وأفعاله، وغرب في إدباره وإقباله، واستغرب في طمره وسرباله.

يا هذا: الغريب من نطق وصفه بالمحنة بعد المحنة، ودل عنوانه على الفتنة عقيب الفتنة، وبانت حقيقته فيه في الفينة حد الفينة. الغريب من إن حضر كان غائباً، وإن غاب كان حاضراً. الغريب من إن رأيته لم تعرفه، وإن لم تره لم تستعرفه (. . .).

يا هذا: الغريب من إذا ذكر الحق هجر، وإذا دعا إلى الحق زجر، الغريب من إذا أسند كُذب، وإذا تظاهر عذب. الغريب من إذا امتار لم يمر، وإذا قعد لم يزر. يا رحمتا للغريب: طال سفره من غير قدوم، وطال بلاؤه من غير ذنب، واشتد ضرره من غير تقصير، وعظم عناؤه من غير جدوى. الغريب من إذا قال لم يسمعوا قوله، وإذا رأوه لم يدوروا حوله. الغريب من إذا تنفس أحرقه الأسى والأسف، وإن كتم أكمده الحزن واللهف. الغريب من إذا أقبل لم يوسع له، وإذا أعرض لم يسأل عنه. الغريب من إن سأل لم يُعطَ، وإن سكت لم يُبدأ. الغريب من إذا عطس لم يشمَّت، وإذا مرض لم يُتفقد. الغريب من إن زار أُغلق دونه الباب، وإن استأذن لم يرفع له الحجاب. الغريب من إذا نادى لم يُجَب، وإذا هادى لم يُحَبّ (. . .).

أيها السائل عن الغريب ومحنته: إلى ههنا بلغ وصفي في هذه الورقات (. . .) يا هذا أنت الغريب في معناك»[٩٨].

---

(٩٨) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **الإشارات الإلهية**، تحقيق وداد القاضي، ط ٢ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٢)، ص ٨٠ ـ ٨٥.

كتاب الانفراد

«إني وحشي الغريزة إنسي الولادة».

أبو العلاء المعرّي

«تفرد ما رأيت الخلل في الخلة».
«الفارد لا مرآة له».

أبو حيان التوحيدي

«حننت إلى الوحدة، وما كان لي خيرة إلا فيها،
فيا ليتني لم أعرف أحداً ولم يعرفني أحد».

أبو السعود الجارحي

«ورب هذه الكعبة لقد حلت الوحدة».

سفيان الثوري

«اشتر العزلة بما بيعت».
«وانفرد في خلوة عن الخلق مهما قدرت».

ابن الجوزي

«تركتني معرفة الناس فرداً».

بعضهم

«لا آنس إلا بالانفراد».

ابن بسام

«التفرد يبطل الإنسانية».

الراغب الأصفهاني

«عش وحدك حتى تزور لحدك».

أبو سليمان الخطابي البستي

نديمي هرّتي وسرور قلبي
دفاتر لي ومعشوقي السراج

ابن فارس

«ما لي أنيس غير الوحدة».

الأصمعي

«عزلتي أنسي».

الجنيد

«ما العيش إلا الغرفة والمفتاح
وغرفة تصفقها الرياح
لا صخب فيها ولا صياح».

سفيان الثوري

«الزم الوحدة، وامح اسمك من القوم، والزم الجدار حتى تموت».
«الإفلاس يا ناس الاستئناس بالناس».

الشبلي

قيل لدعبل الشاعر: «ما الوحشة عندك؟» قال: «النظر إلى الناس».
«احبس نفسك في زاوية العزلة، فإن في عزلة المرء عز له».

بهاء الدين العاملي

العرب في أمر «العزلة» على مذهبين اثنين: كاره لها هارب منها، شأنه شأن الناس وشأن الناس شأنه، وقد استحب المخالطة وآثر الجماعة. ومحب لها كلف بها، وحداني العيش، لا يعدل بالوحدة شيئاً، طائر متوحش أنسه في الوحدة، يرى أن ليس في الوحدة شدة، أمره التمثل بقول راهب: «لو ذقت طعم الوحدة لاستوحشت من نفسك»، له شأن وللناس شأن، انتبذ الناس بأشد انتباذ، واختار العزلة أفضل الخيرة، رجل معتزل يكاد لا يجلس إلى أحد، إنما هو أبداً لا يزال يكون وحده، رجل متوحد قلّ ما يجالس الناس وكثر ما يخلو وحده، شعاره في ما اختاره: «وار نفسك ما أمكنك»، و«عش مستأنساً بالانفراد»، وما زال مؤثراً الانفراد وحب الخمول وعدم الشهرة حتى حلا له القول: «حبّذا والله عيش العزلة»، وتخلص له الشعار:

«أي عيش كهذا العيش؟» أنسه في لزومه وحدته، منتبذ هو حائر منفرد بنفسه، مبدأه: «اهرب بنفسك واستأنس بوحدتها»، أو هو: «ذرني أقطع الأيام وحدي»، أو هو: «انفرد ما استطعت». وبالاختصار، مبدأه قول محمد الحسيني العبنائي:

أخي لا تركنن إلى أحد	حتى يواريك ضيق الرمس
وعش فريداً من الأنام ففي	البعد عن الإنس غاية الأنس

أو قول الأمير صارم الدين المظفري:

أنست بوحدتي فلزمت بيتي	فتم العز لي ونما السرور
وأدّبني الزمان فليت أني	هجرت فلا أُزار ولا أزور
ولست بقائل ما دمت يوماً	سَارَ الجند أم قدم الأمير

أو قول الشاعر ابن قيس الرقيات:

اهرب بنفسك واستأنس بوحدتها	تلق السعود إذا ما كنت منفردا
ليت السباع لنا كانت معاشرة	وأننا لا نرى ممن نرى أحدا
إن السباع لتهدأ في مرابضها	والناس ليس بهادٍ شرهم أبدا

أو قول ابن أبي حصينة:

دعني وحيداً أعاني العيش منفرداً	فبعض معرفتي في الناس تكفيني

وبالتبع، فإن حكماء العرب كانوا في أمر «الوحدة» مختلفين: ما بين مستحسن قابل، ومستقبح رادّ. وقد قالوا فيها أقاويل كثيرة. إذ كأيّن من مفكر عربي أخبر عنه أصحاب كتب الطبقات والتراجم والسير، فقالوا: «وكان يحب الخلوة والانفراد»، أو: «وكان يحب الخلوة والانجماع»، أو: «وكان يحب الانقطاع والخلوة»، أو «وكان به ميل إلى التجرد والانضمام عن الناس»، أو: «وكان كثير الانقطاع محباً للخلوة شديد التورع»، أو: «وكان منقبضاً عن الناس»، أو: «وكان منجمعاً عن أبناء الدنيا»، أو: «وعنده انقباض عن الناس وَبَعُدَ عن مخالطتهم»، أو: «وكان له انقطاع عن الناس وانجماع بالكلية»، أو: «وكان مُؤْثِراً للخلوة والانفراد»، أو: «وكان ملازماً لبيته ولا يزور أحداً»، أو: «وكان دائم الخلوة»، أو: «وكان منقطعاً عن الناس بالكلية»،

أو: «وكان مشتغلاً بنفسه منقطعاً عن الناس»، أو: «وكان مؤثراً للانقطاع»...إلى غير ذلك من العبارات بما لا يوصف كثرة، والتعابير عن هذا الأمر تحصى بالمئات فتكاد لا تستنفد. وقد عبّروا عن مطلب «التفرد» هذا بالتعابير المتنوعة: «الاختلاء»، و«الانقطاع»، و«الانجماع»، و«الانفراد»، و«الانزواء»، و«الانقباض»، و«الانعزال»، و«الانضمام»، و«التوحد»، و«التفرد»، و«التخلي»، و«التجرد»...وكان منهم من كان منتبذاً وحدانياً، أقام الوحدة مقام الأنس، وصار لا يأنس بغيرها ويستوحش بسواها، إذ أَلِفَ العُزلة وأَنِسَ بالانفراد، وذلك حتى صار يقال فيه: «فلان جليس نفسه»، إذا كان من أهل العزلة. وقد قيل: «لا راحة إلا في قطع العلائق، ولا عز إلا في العزلة عن الخلائق»[1].

هؤلاء في شأن، والآخرون في شأن آخر. إذ بالضد من الأوائل، من حكماء العرب من كان قد جُبل على وحشة التفرد عن أهل الزمان وعلى الأنس بالرفيق من أبناء الجنس. وذلك على أساس أنه: «لا خير في الناس، ولا بد من الناس»، وأن: «الإنسان لا يمكنه أن يعيش وحده، ولا يستوي له أن يأوي إلى المقابر، ولا بد له من أسباب بها يحيى، وبأعمالها يعيش. فبالضرورة ما يلزمه أن يعاشر الناس، ثم بالضرورة ما يصير له بهذه المعايشة بعضهم صديقاً، وبعضهم عدواً، وبعضهم منافقاً، وبعضهم نافعاً، وبعضهم ضاراً. ثم بالضرورة يجب أن يقابل كل واحد منهم بما يكون له [مرد] من دين، أو عقل، أو فتوة، أو نجدة، ويستفيد [هو] من ذلك كله ما يكون خاصاً به، وعائداً بحسن العقبى عليه، إما في العاجل، وإما في الآجل»[2]، وكذلك على أساس أن: «الوحدة قبر الحي»[3].

وهكذا، إذا كان الإمام أحمد بن حنبل أصبر الناس على الوحدة، أحب الخلوة وأنس بالعزلة وتوخّى الانجماع وتوقّى الخلطة، وآثر العكوف وكان

---

(١) عبد الله بن عيسى الأفندي، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، باهتمام محمود المرعشلي؛ تحقيق أحمد الحسيني، ٥ ج (قم، إيران: مطبعة الخيام، ١٩٨١)، ج ١، ص ١٢.

(٢) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **رسالة الصداقة والصديق**، عُنِيَ بتحقيقها والتعليق عليها إبراهيم الكيلاني، ط ٢ (دمشق: دار الفكر؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٦)، ص ١١٢.

(٣) أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، **اللطائف والظرائف** (بيروت: دار المناهل، ١٩٩٢)، ص ١٢٧.

في المشي في الأسواق على عزوف، وما رآه أحد إلا في المسجد أو حضور جنازة أو عيادة مريض، واعتزل الناس ما أمكنه واشتغل بخويصة نفسه، وقال: «رأيت الوحدة أرْوَح لقلبي»[٤]. . . وما زال يفعل حتى كان يقول: «أشتهي ما لا يكون، أشتهي مكاناً لا يكون فيه أحد من الناس»[٥] ـ وكأن لسان حاله أعرب عن خاصية نفسه إذ قال: «يا سعادة من توحّد ويا شقاوة من اختلط» ـ فإن هذا الزاهد الكبير بشر الحافي، على ما بينه وبين الإمام أحمد من المؤالفة والمناسبة والمواتاة ـ وناهيك به من عالم مبصر بأمور الدين عارف بها ـ لم يكن ليصبر على الوحدة ولا ليأنس بالعزلة، فكان يخرج إلى ذا ساعة وإلى ذا ساعة، وكان يسعى إلى وجدان الأنس بفقدان الوحدة[٦].

ولربما عن هذه الحال من «الوجود المعي» وعن مثلها قال الجاحظ مخاطباً الوحيد: «ولست منتفعاً بعيش مع الوحدة، ولا بد من المؤانسة»[٧]، وقال ابن مسكويه: «القوم الذين رأوا الفضيلة في الزهد، وترك مخالطة الناس، وتفردوا عنهم ـ إما بملازمة المغارات في الجبال، وإما ببناء الصوامع في المفاوز، وإما بالسياحة في البلدان ـ لا يحصل لهم شيء من الفضائل الإنسانية (. . .) ذلك أن من لم يخالط الناس ولم يساكنهم في المدن لا تظهر فيه العفة ولا النجدة ولا السخاء ولا العدالة، بل تصير قواه وملكاته التي ركبت فيه باطلة، لأنها لا تتوجه لا إلى خير ولا إلى شر. فإذا بطلت ولم تظهر أفعالها الخاصة بها صاروا بمنزلة الجمادات والموتى من الناس.

ولذلك يظنون ويظن بهم أنهم أعفاء وليسوا بأعفاء، وأنهم عدول وليسوا بعدول، وكذلك في سائر الفضائل؛ أعني أنه إذا لم يظهر منهم أضداد هذه التي هي شرور، ظن بهم الناس أنهم أفاضل. وليست الفضائل أعداماً، بل هي أفعال وأعمال تظهر عند مشاركة الناس ومساكنتهم، وفي المعاملات وضروب

---

(٤) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، أشرف على التحقيق شعيب الأرنؤوط، ٢٣ مج، ط ٣ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤ ـ ١٩٨٥)، ج ١١، ص ٢٢٦.

(٥) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٢٦.

(٦) أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ط ٥ (القاهرة: دار الريان للتراث؛ بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧)، مج ٩، ص ١٨٣ ـ ١٨٤.

(٧) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، «رسالة المعاش والمعاد،» في: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ: الرسائل السياسية**، قدم لها وبوّبها علي بو ملحم، ط ٣ (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥)، ص ٨٤.

الاجتماعات. ونحن إنما نعلم ونتعلم الفضائل الإنسانية التي نساكن بها الناس، ونخالطهم، ونصبر على أذاهم لنصل منها وبها إلى سعادات أخر، إذا صرنا إلى حال أخرى؛ وتلك الحال غير موجودة لنا الآن»(٨). وقال في موضع آخر ـ وقد ذكر أن: «الكسل ومحبة الراحة من أعظم الرذائل، لأنهما يحولان بين المرء وبين جميع الخيرات والفضائل، ويسلخان الإنسان من إنسانيته» ـ «ولذلك ذممنا المتوسمين بالزهد إذا تفردوا عن الناس وسكنوا الجبال والمفازات واختاروا التوحش الذي هو ضد التمدن، لأنهم ينسلخون عن جميع الفضائل الخلقية (. . .) وكيف يعفّ ويعدل ويسخو ويَشجع من فارق الناس وتفرد عنهم وعدم الفضائل الخلقية. وهل هو إلا بمنزلة الجماد والميت!»(٩).

ولهذا أكد صاحب **تهذيب الأخلاق** على أن الإنسان لما كان مدنياً بالطبع، فقد استحال عليه من ثمة: «أن يعيش متوحداً كما يعيش الطير والوحش»، وبالتالي فإن من شأن الزهاد المتوحدين أن: «لا يعمروا الدنيا»، وألا يكونوا: «في عدد المعمرين»(١٠). وقد لخص الراغب الأصفهاني هذه الفكرة في القول الوجيز: «التفرد يبطل الإنسانية»(١١)، فلا إنسانية بالعزلة، إنما الإنسانية جمعية. هذا وقد أكد الكثير من الحكماء العرب استحالة التفرد عن الناس، فقال الحكيم أبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي: «أَنَسْ الأنس يَذهب بوحشة الوحدة، ووحشة الوحدة يذهب بأنس الجماعة»(١٢). واعترف الزاهد السَّرِيّ: «زاولت كل أنواع الزهد فنلت منه، وما أريد إلا زهداً في الناس فإني لم أبلغه ولم أطقه»(١٣)، أو لعله قال، بحسب ما أورده ابن العديم في تاريخه رواية عن الجنيد: «سمعت السري يقول:

---

(٨) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق** (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠١)، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(١٠) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي وأبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **الهوامل والشوامل**، نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١)، ص ٢٥٠.

(١١) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق أبو اليزيد العجمي، ط ٣ (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٨٧)، ص ٣٦٩.

(١٢) أبو سليمان محمد بن الطاهر السجستاني، **صوان الحكمة وثلاث رسائل**، حققه وقدم له عبد الرحمن البدوي (طهران: انتشارات بنياده فرهنك إيران، ١٩٧٤)، ص ٣٠٣.

(١٣) أحمد النقشبندي الخالدي، **جامع الأصول في الأولياء**، تحقيق أديب نصر الدين، ٣ مج (بيروت: الإنتشار العربي، ١٩٩٧)، ص ٢٥٧.

مارست كل شيء من أمر الزهد، فنلت منه ما أريد، إلا الزهد في الناس، فإني لم أبلغه ولم أطقه».

على أن الكثير من حكماء العرب دعوا إلى الوحدة. ومن الأدبيات الشيعية، نسب إلى الإمام عليّ القول: «لولا مخافة الوسواس، لجلست في أرض ليس فيها ناس»، وذكر أنه دخل الثوري على جعفر الصادق، فقال له: «يا ابن رسول الله: تعتزل الناس والناس محتاجون إليك؟» قال: «يا سفيان، العزلة: الدعة. فسد الزمان، وتغير الإخوان، فرأيت الانفراد أسكن للفؤاد»[١٤]. في مديح الوحدة قالوا: «الوحدة مرآة العقل، وصيقل الفهم، وسراج الحكمة، ومغناطيس العلم، وجلاء البصيرة، ونور اللب، وشعب الإيمان، وجماع الفكر»[١٥]. هذا أبو الدرداء كان يقول: «نعم صومعة المسلم بيته، يحفظ عليه نفسه وسمعه وبصره، وإياكم ومجالس السوق، فإنها تلهي وتلغي»[١٦].

وهذا أبو العيناء كان يقول: «رب وحشة أنفع من أنيس ووحدة أمتع من جليس»[١٧]. وهذا الجنيد يحكي فيقول: «كنت كثيراً أقول للحارث [بن أسد المحاسبي]: عزلتي أنسي، وتخرجني وحشة رؤية الناس والطرقات؟ فيقول لي: كم تقول لي أنسي في عزلتي؟ لو أن نصف الخلق تقربوا مني ما وجدت بهم أنساً، ولو أن النصف الآخر نأى عني ما استوحشتهم»[١٨]. وكان يحيى ابن معاذ كثير العزلة والانفراد، فعاتبه أخوه، فقال له: «إن كنت من الناس، فلا بد لك من الناس»، فقال يحيى: «إن كنت من الناس، فلا بد لك من الله». وقيل له: «إذا هجرت الخلق مع من تعيش؟ قال: مع من هجرتهم له»[١٩]. وهذا أبو جعفر الحافظ ـ وكان من العبّاد ـ قال: دخلت على عبد

(١٤) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الشهاب الثاقب في ذم الخليل والصاحب**، تحقيق أحمد عبد الفتاح تمام (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، [١٩٨٨])، ص ١٠.

(١٥) المصدر نفسه، ١٣.

(١٦) عبد الله بن المبارك المروزي، **كتاب الزهد**، تحقيق أبي عبد الرحمن نبيل صلاح سليم (الإسكندرية: دار البصيرة، ٢٠٠٥)، ص ٤٢٨.

(١٧) علاء الدين علي ابن عبد الله الغزولي، **مطالع البدور في منازل السرور** (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٠)، مج ١، ص ٢٠٨.

(١٨) الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، مج ١٠، ص ٨٤.

(١٩) أحمد بن الحسن بن يوسف بن عرضون، **آداب الصحبة: شروطها ـ حقوقها ـ فوائدها**، دراسة وتحقيق الدكتور عمر الجيدي (الرباط: منشورات عكاظ، ١٩٨٧)، ص ٧٥.

الله العمري في باديته، فقلت له: «لِمَ نأيت عن الناس؟» فقال: «ما استطعت أن تنأى عن الناس فافعل»[20]. وحُكِيَ عن الزاهد داود بن نصير الطائي أنه كان: «إذا خرج مشى في الطرق المهجورة البعيدة، فيقال له: الطريق من هنا أقرب. فيقول: فرّ من الناس فرارك من الأسد»[21]. أما الزاهد أحمد الرومي فقد ذكر عنه أنه: «كان عابداً زاهداً، كثير المجاهدة والرياضة، يحب العزلة والخمول، ويحافظ على الخفاء ما أمكنه، هيناً ليناً بشوشاً»[22]. وهذا الصوفي علي الجرجراني يحكي عن بشر بن الحارث: «كان من أستاذي بشر بن الحارث، وقلّ ما يخالط الناس ويعاشرهم، وكان مستوحشاً من الخلق»[23]. وروى العباس بن يوسف الشكلي، في كتاب ابن العديم تاريخ حلب، قال: «رأيت أبا العباس البغدادي جالساً على صخرة بساحل الإسكندرية والأمواج تضرب الصخرة ويده على خده ينظر إلى الأمواج، فوقفت أنظر إليه، فأقبل عليَّ بوجهه وأنشأ يقول:

أنست بالوحدة من بعدما ... كنت من الوحدة مستوحشا

فصرت بالوحدة مستأنساً ... وصارت الوحشة لي مجلسا

على أن في طلب الانفراد حكايا. هذا الكاتب أبو حيان التوحيدي كان دائم الاشتكاء من زمانه، شديد الذم لعصره. وما زال يفعل حتى قال متحدثاً عن غربته بين بلديه ووحشته بين أترابه: «قد أمسيت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النِّحلة، غريب الخلق، مستأنساً بالوحشة، قانعاً بالوحدة، معتاداً للصمت، مجتنفاً [مائلاً] على الحيرة، محتملاً الأذى، يائساً من جميع ما ترى، متوقعاً لما لا بد من حلوله. فشمس العمر على شفا، وماء الحياة إلى نضوب، ونجم العيش إلى أفول، وظِلّ التلبث إلى قلوص»[24]. وهذا

---

(20) الأصبهاني، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٨٥.

(21) عبد الرؤوف محمد بن علي المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، تحقيق محمد أديب الجادر، ٣ ج في ٤ (بيروت: دار صادر، ١٩٩٩)، ج ١، القسم الأول، ص ٢٧٣.

(22) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٣٠.

(23) أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، دراسة وتحقيق محب الدين أبي سعيد عمر ابن غرامة العمروي، ٨٠ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥ ـ ٢٠٠٠)، ج ٤٣، ص ٢٩٤.

(24) أبو حيان التوحيدي، **رسالة الصداقة والصديق**، ص ٣٤.

الزاهد جميل بن مرة لزم قعر بيته، ورفض المجالس، واعتزل الخاصة والعامة. فلما عوتب على ذلك قال: «لقد صحبت الناس أربعين سنة فما رأيتهم غفروا لي ذنباً، ولا ستروا لي عيباً، ولا حفظوا لي غيباً، ولا أقالوا لي عثرة، ولا رحموا لي عبرة، ولا قبلوا مني عذرة، ولا فكّوني من أسرة، ولا جبروا مني كسرة، ولا بذلوا لي نُصرة. ورأيت الشغل بهم تضييعاً للحياة، وتباعداً عن الله تعالى، وتجرعاً للغيظ من الساعات، وتسليطاً للهوى من الهنات».

ولذلك قال سفيان الثوري لرجل استوصاه: «أنكر من تعرف»، فلما استزاده الرجل. قال: «لا مزيد»[٢٥]. وقال الفضيل بن عياض لسفيان الثوري: دلني على من أجلس إليه. قال: تلك ضالة لا توجد[٢٦]. وهذا الأديب عبد القاهر بن مفرج الفزاري ذكره ابن مسعدة فقال: «كان بارع الأدب، شاعراً، نحوياً، لغوياً، كاتباً، متوقد الذهن، عنده معرفة بالطب. ثم اعتزل الناس وانقبض وقصد سكنى البشارات [منطقة جبلية بجنوب غرناطة] لينفرد بها، ويخفي نفسه، فراراً من الخدمة، فتهيأ له ذلك»[٢٧]. وهذا العابد أحمد بن سليمان الصقلي ذكره صاحب الدرر فقال: «وكان كثير المحبة في العزلة». وهذا ابن الأوجاقي انجمع بعد أن فقد ولداً له[٢٨]. وهذا ابن أبي شريف أمره سلطان زمانه بالرجوع لبلده وعينه لمشيخة مدرسته هناك بعد موت الشهاب العميري، وعزّ ذلك عليه كثيراً وعلى كثيرين، وأكثر من الانجماع، وتقلل من الدخول في الأمور[٢٩]. وهذا الفقيه عبد الواسع بن خضر بعد التقلب في المناصب ـ من تدريس وقضاء وغيرهما ـ وبعد عزله وتعيين معاش له: «صرف ما في يده من المال إلى وجوه الخيرات وبنى مكتبين ومدرسة ووقف جميع كتبه على العلماء بمدينة أدرنة، ثم فرق ما عنده من الطلبة، وأمر السلطان أن يعطوا المناصب عند تيسرها، وكانت عنده جارية أعتقها وزوّجها

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٢٦) منصور بن الحسين الرازي أبو سعد الآبي، **نثر الدر**، تحقيق خالد عبد الغني محفوظ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤) مج ٤، ص ١٠٨.

(٢٧) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان، ٤ مج، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧)، مج ٣، ص ٥٣٨.

(٢٨) شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع** (بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.])، ج ٤، ص ١٨٩.

(٢٩) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٦٦.

لرجل صالح، ثم ارتحل منفرداً عن الأهل والمال والجاه إلى مكة المشرفة، واعتزل هناك عن الناس واشتغل بالعبادة إلى أن توفي في سنة أربع أو خمس وأربعين وتسعمائة»[٣٠]. وهذا الفقيه المالكي ابن عيشون ذكر انفراده صاحب **الديباج المُذْهَب**، فقال: «غمر رداء العفة بضفاف جلباب الصيانة، غضيض طرف الحياء، حليف الانقباض، لا يرى إلا في منزل من منازله، أو حَلَقِ الأساتيذ، أو في مسجد من مساجد خارج المدينة المعدة للتعبد، لا يغشى سوقاً ولا مجتمعاً ولا وليمة ولا مجلس حكم، ولا يلابس أمراً من الأمور التي جرت عادة الناس أن يلابسوها بوجه من الوجوه»[٣١]. وهذا الإمام الزاهد أبو إسحاق إبراهيم كان الجنيد يصلي خلفه وهو إمام مسجد، وكان لا يخرج من بيته إلا وقت أداء الفرائض (. . .) وكثيراً ما كان الجنيد يقول عنه: «إن أبا إسحاق قُفل ضاع مفتاحه»[٣٢]. وهذا الفقيه أبو علي الهندي كان إماماً فاضلاً ديِّناً حسن الهيئة والأبّهة، سليم الفطرة، منجمعاً عن الناس، مقبلاً على شأنه ملازماً بأخرة خلوته للكتابة والقراءة والمطالعة[٣٣]. وذكر ابن الحوص تجربته الوجودية في الانفراد، فقال:

جفوت أناساً كنت والف وصلهم ... وما الجفاء عند الضرورة من ناس
بلوت فلم أحمد فأصبحت يائساً ... ولا شيء أشفى للنفوس من الياس
فلا تعذلوني في انقباضي فإنني ... وجدت جميع الشر في خلطة الناس

كما ذكر الوحدة أبو حيان الأندلسي، فأنشأ يقول:

أرحت روحي من الإيناس بالناس ... لما غنيت عن الأكياس بالياس
وصرت في البيت وحدي لا أرى أحداً ... بنات فكري وكتبي هن جلّاسي

---

(٣٠) أبو الخير أحمد بن مصطفى طاشكبري زاده، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**، ويليه العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم تأليف علي بن لالي بالي منق (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٥)، ص ٢٣٥.

(٣١) برهان الدين إبراهيم بن علي بن فرحون، **الديباج المذهّب في معرفة أعيان علماء المذهب**، تحقيق وتعليق محمد الأحمدي أبو النور، ٢ ج (القاهرة: مكتبة دار التراث، [١٩٧٢])، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

(٣٢) علي بن جعفر بن داوود السيرواني الصغير، **أدب الملوك في بيان حقائق التصوف**، باهتمام بيرند راتكه، نصوص ودراسات (المعهد الألماني للأبحاث الشرقية)؛ ٣٧ (بيروت: فرانتس شتاينر شتوتكارت، ١٩٩١)، ص ٣٢.

(٣٣) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ١٠، ص ١٤١.

ويقول:

لقد زادني بالناس علماً تجاربي ومن جرب الأيام مثلي تعلّما
وإني وتطلابي من الناس راحة لكالمبتغي وسط الجحيم تنعّما
سأزهد حتى لا أرى لي صاحباً وأنجد حتى لا ألاقي متّهما

وقال غيره:

أنست بوحدتي حتى لو أني أتاني الأنس لاستوحشت منه
ولم تدع التجارب لي صديقاً أميل إليه إلا ملت عنه

وهذا الصوفي العظيم فريد الدين العطار وصف وحدته فقال: «ها أنذا أعاني آلامي وحيداً. وحينما أضع خبزي اليابس على مائدتي لا أجد إلا دمعي بلالاً، ولا أجد غير قلبي شواء... حسبي بلاغاً خبزي، وحسبي شرفاً قناعتي. إن الحق كنزي الذي لا يفنى، فكيف تأسرني منة؟ كيف أُعَبِّد قلبي لإنسان أو أتخذ أحداً سيداً؟ ما طمعت في طعام ظالم، ولا اهديت كتاباً من كتبي إلى غاشم. إنما أمدح نور روحي. ولا غذاء لبدني إلا قوة هذا البدن. لشد ما حررت نفسي من الناس جميعاً»(٣٤). والظاهر أنه كان أحب العزلة، وما زال يفعل حتى أنه شبه نفسه بمالك الحزين، فأنشأ يقول: «يقولون لي: ما له قد آثر العزلة؟ لا، إنني أصادق الله في هذه العزلة. ولا صديق لي بين الخلق. وإن كنت أفعل ذلك، فهذا لأنني في الطبع كمالك الحزين»(٣٥). ولقد كان ابن الحداد كثيراً ما يقول: «لا تعدلن بالوحدة شيئاً؛ فلقد صار الناس ذئاباً»(٣٦).

ومن هذه الحكايا ما يشي بأن صاحبها ذهب في الخلوة مذهباً قصياً؛ بحيث انحرف بالخلوة بقدر ما انحرف به مزاجه نحو السويدائية. ومثاله ما حكاه البدر النابلسي - في مشيخته - عن علي بن محمد الإسكندراني -

---

(٣٤) فريد الدين محمد بن إبراهيم العطار، **منطق الطير**، دراسة وترجمة بديع محمد جمعة (بيروت: دار الأندلس، ١٩٩٦)، نقله عبد الوهاب عزام في: عبد الوهاب عزام، **التصوف وفريد الدين العطار**، مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية؛ ٦ (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٥)، ص ٥٨.

(٣٥) فريد الدين محمد بن إبراهيم العطار، **الديوان**، مذكور في: العطار، **منطق الطير**، المقدمة، ص ٣٨.

(٣٦) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٤، ص ٢١٤.

المعروف بابن المحلوبة ـ من أنه: «كان عالماً مفرطاً منقطعاً منحرف المزاج حتى أنه ردم بابه بالحجارة من داخل وكان له جار يقوم له بما يرتفق به ويلي أمره ويدلي له ما يحتاج إليه من سطحه، فتشفعنا بجاره حتى أدخلنا إليه».

على أن بين مذهبي «الانفراد» هذين ـ إما اعتقاداً أو انتقاداً ـ مذهباً وسطاً. وهو مذهب وجد وعّاظ وزهّاد العرب عبارته المكينة في قول ابن الجوزي: «وأما الانقطاع، فينبغي أن تكون العزلة عن الشر لا عن الخير، والعزلة عن الشر واجبة على كل حال»[٣٧]. وتأكيده أوجده في مكان آخر بالقول: «فأما الانفراد والعزلة فعن الشر لا عن الخير»[٣٨]. وختمه وطبع عليه بالقول: «العزلة عن الخلق سبب طيب العيش، ولا بد من المخالطة بمقدار». فليس يؤثر الانفراد لنفس الانفراد، وإنما لاتقاء الشر. إذ بين محبة الوحدة وإيثار الخلطة ثمة المؤانسة بالنخبة. فلئن نقل عن ابن عباس قوله: «لولا مخافة الوسواس لرحلت إلى بلاد لا أنيس لها، وهل يفسد الناس إلا الناس؟»[٣٩] فقد حكى وهيب بن الورد أنه قال لوهب بن منبّه: «إني أريد أن أعتزل الناس»، فأجابه: «لا بد لك من الناس وللناس منك؛ لك إليهم حوائج، ولهم إليك حوائج؛ ولكن كن فيهم أصم سميعاً، أعمى بصيراً، سكوتاً نطوقاً»[٤٠]. وروى شقيق بن إبراهيم عن الزاهد إبراهيم بن أدهم ما يلي: «أوصى إبراهيم بن أدهم قال: «عليك بالناس، وإياك من الناس، ولا بد من الناس؛ فإن الناس هم الناس، وليس الناس بالناس، ذهب الناس وبقي النسناس، وما أراهم بالناس وإنما غمسوا في ماء الناس». قال إبراهيم: «أما قولي «عليك بالناس»: بمجالسة العلماء، وأما قولي «وإياك والناس»: إياك ومجالسة السفهاء، وأما قولي «لا بد من الناس»: لا بد من الصلوات الخمس والجمعة والحج والجهاد واتباع الجنائز والشراء والبيع ونحوه، وأما قولي «الناس هم الناس»: الفقهاء والحكماء، وأما قولي «ليس الناس بالناس»: أهل الأهواء والبدع، وأما قولي «ذهب الناس»: ذهب النبي (ﷺ)

---

(٣٧) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **صيد الخاطر** ([القاهرة]: مكتبة الصفا، ٢٠٠٤)، ص ٣٥.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٣٩) أبو محمد سهل بن عبد الله التستري، **تفسير التستري ـ لونان**، تحقيق محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢)، ص ٢١٢.

(٤٠) أسامة بن منقذ، **لباب الآداب**، تحقيق أحمد محمد شاكر (بيروت: دار الجيل، ١٩٩١)، ص ٣٢٠.

وأصحابه، وأما قولي «وبقي النسناس»: يعني من يروي عنهم عن النبي (ﷺ) وأصحابه، وأما قولي «وما أراهم بالناس إنما هم غمسوا في ماء الناس»: نحن وأمثالنا»(٤١). وقد نسب إلى الحكيم العربي أكثم بن صيفي القول: «الانقباض عن الناس مكسبة للعداوة، ومعرفتهم مكسبة لقرين السوء. فكن للناس بين المنقبض والمقارب، فإن خير الأمور أوسطها»(٤٢). وروي هذا القول عن الإمام الشافعي بوجه مباين مباينة طفيفة: «قال يونس بن عبد الأعلى: سمعت الشافعي يقول: «يا يونس، الانقباض عن الناس مكسبة للعداوة، والانبساط إليهم مجلبة لقرناء السوء؛ فكن بين المنقبض والمنبسط»(٤٣). وقد سئل الزاهد أحمد بن عاصم الأنطاكي: ««ما ترى في الأنس بالناس؟» قال: «إن وجدت عاقلاً مأموناً فأنس به واهرب من سائرهم كَهَرَبك من السبع»»(٤٤). وقال عبد الله بن عبد العزيز: «ما أفسد الوحدة للجاهل وأصلحها للعاقل»(٤٥). وقال مكحول: «إن كان في الجماعة الفضيلة [أو الفضل] فإن في العزلة السلامة». وذهب الزاهد أحمد الرفاعي إلى استحباب هجر اختلاط الناس قلباً، وإن كان المرء بينهم بشخصه(٤٦). وهو الرأي الذي أيده ابن عربي بقوله: «إن المراد من العزلة ترك الناس ومعاشرتهم، وليس المراد من ترك الناس ترك صورهم، وإنما المراد أن لا يكون قلبك ولا أذنك معهم وعاء لما يأتون به من فضول الكلام ـ فلا يصفو القلب من هذيان العالم»(٤٧).

أكثر من هذا، ذهب ابن عربي إلى ضرورة أن يخلق المرء عزلته الخاصة وسط قومه وبينه وبين نفسه، فقال: «ليس في هذه الدار موضع خلوة،

---

(٤١) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ٦، ص ٣١٤ ـ ٣١٥.

(٤٢) أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، **العزلة: كتاب أدب وحكمة وموعظة**، حققه وعلق عليه ياسين محمد السواس، ط ٢ (بيروت: دار ابن كثير، ١٩٩٠)، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

(٤٣) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٠، ص ٨٩.

(٤٤) الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، مج ٩، ص ٢٨٤.

(٤٥) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **كتاب الحيوان**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦)، ج ١، ص ٦٢.

(٤٦) أبو العباس أحمد بن علي الرفاعي، **البرهان المؤيد** (دمشق: مطبوعات مكتبة الحلواني، [د. ت.])، ص ٨٣.

(٤٧) محي الدين بن عربي، **رسالة الأنوار**، تحقيق عبد الرحيم مارديني (دمشق: دار المحبة؛ بيروت: دار آية، ٢٠٠٣)، ص ٥٩ ـ ٦٠.

فاتخذه في نفسك. ليست الشواغل بضارة لك إذا خلوت منها وأنت فيها. قد تحصل الخلوة في الجمع، لكن لمن قواه لا تفتر ولا تفترق. فلا تقفن مع مألوف، ولا تثقن بمعروف، ولا تتكلن على أحد أو شيء. وانظر إلى كل كأنه عدو لك ولا بد من صداقته. فادفع بالتي هي أحسن. وكن واحداً كاتماً غنياً بذاتك لا من خارج. واحذر أن يقيدك حال أو قال أو مال أو آل. فإنما تصل بالتجريد عن كل ما تريد»(٤٨). وذهب أبو حيان التوحيدي إلى القول بعزلة مشروطة مقيدة لا مطلقة ولا مهملة: «والعزلة محمودة إلا أنها محتاجة إلى الكفاية»(٤٩). وبهذا قال أيضاً الصوفي أبو علي الدقاق: «البس مع الناس ما يلبسون وكل معهم ما يأكلون وانفرد بسرك»(٥٠).

وقد حكى عبد الله بن أبي الحسن الجبائي في أمر «العزلة» وشروطها، فقال: «كنت أسمع كتاب «حلية الأولياء» على شيخنا أبي الفضل بن ناصر، فرقّ قلبي، وقلت في نفسي: «أشتهي أن أنقطع عن الخلق وأشتغل بالعبادة»، ومضيت وصلّيت خلف الشيخ عبد القادر [الجيلي]، فلما صلّى جلسنا بين يديه، فنظر إليَّ وقال: «إذا أردت الانقطاع فلا تنقطِع حتى تتفقه وتجالس الشيوخ وتتأدّب بهم، فحينئذ يصلح لك الانقطاع، وإلا فتمضي وتنقطع قبل أن تتفقه، وأنت فريخ ما ريشت، فإن أشكل عليك شيء من أمر دينك تخرج من زاويتك وتسأل الناس عن أمر دينك! ينبغي لصاحب الزاوية أن يكون كالشمعة يستضاء بنورها»»(٥١).

وقد حاول الراغب الأصفهاني الحكم بين الفريقين، فكان مما قال: «قد كثر اختلاف الناس في مفاضلة التفرد والاختلاط: فبعضهم آثر التفرد على الناس، وبعضهم آثر الاختلاط بهم. وقد أورد كل واحد في مذهبه أخباراً وآثاراً، وذلك بسبب اختلاف نظرهما وابتلاء أحدهما بمصاحبة من لم تحمد مصاحبته، ومصاحبة الآخر بمن تحمد مصاحبته. والأصل أن اجتماع الناس

---

(٤٨) محي الدين بن عربي، **شجون المسجون وفنون المفتون**، تحقيق علي إبراهيم كردي (دمشق: دار سعد الدين، ١٩٩٩)، ص ٦١ ـ ٦٢.

(٤٩) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **كتاب الإمتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى**، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين (بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، [١٩٥٣])، ج ١، ص ١٣ ـ ١٤.

(٥٠) الخالدي، **جامع الأصول في الأولياء**، ص ١٩٤.

(٥١) أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة** ([القاهرة]: مطبعة السُنّة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ٢، ص ٤٦.

بعضهم مع بعض أمر ضروري لتعلق أمور بعضهم ببعض، ولهذا لما سمع أمير المؤمنين عمر (ﷺ) رجلاً يقول: «اللهم أغنني عن الناس»، قال: «يا رجل أراك تسأل الله الموت. قل: اللهم أغنني عن شرار الناس». فالناس لا يستغني بعضهم عن بعض ما داموا أحياء (. . .) وقد قيل: التفرد مكروه إلا لثلاثة: لسلطان لإنشاء تدبير مملكة، وحكيم لاستنباط حكمة، ومتنسك لمناجاة رب العزة. فإن التفرد يبطل الإنسانية، ولا يظهر من صاحبه فضيلة. ومن ظن بالمتفرد خيراً فلأجل أن ليس يظهر منه شيء، وهذا يشاركه فيه الموتى. وفضيلة الإنسان أن يكون خيّراً لا أن يكون شريراً»(٥٢).

وللمتصوفة في الانفراد عن الخلق مذاهب. وقد أوجزها صاحب كتاب **أدب الملوك في بيان حقائق التصوف** في ما يلي: «(. . .) ومن ذلك تفرقة الصوفية في الظاهر، وفرقهم الوجد حتى بانت أحوالهم وتشتّتت مقاماتهم: فقوم لزموا العزلة والانفراد، وقوم آووا إلى الصحارى والمفاوز والمتاهات، وقوم استوطنوا الغربات واستوحشوا العمران، وقوم مضوا إلى رؤوس الجبال والكهوف والغيران»(٥٣).

وقد نصح العديد من حكماء العرب بالتقلل من عِشرة الناس إلا في المطالعة والتأليف والإقراء والعبادة. وأنشدوا:

وحـدة الـعـاقـل خـيـر ... مـن جـلـيـس الـسـوء عـنـده
وجـلـيـس الـصـدق خـيـر ... مـن جـلـوس الـمـرء وحـده

وأنشد أبو عبد الله بن فتوح الأزدي:

لـقـاء الـنـاس ليس يـفـيـد شيئاً ... سوى الـهـذيان من قيل وقـال
فـاقـلـل مـن لـقـاء الـنـاس إلا ... لأخـذ الـعـلـم وإصلاح الـحـال

وقال الشاعر أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري:

لـو كـان لـي بـد مـن الـنـاس ... قـطـعـت حـبـل الـنـاس بـاليـاس
الـعـز فـي الـعـزلـة، لـكـنـه ... لا بـد لـلـنـاس مـن الـنـاس

---

(٥٢) الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص ٣٦٩.

(٥٣) السيرواني الصغير، **أدب الملوك في بيان حقائق التصوف**، ص ٣١.

وقال أحمد بن عبد المنعم الحكيم البغدادي:

إذا لم أجد لي في الزمان مؤانساً جعلت كتابي مؤنسي وجليسي
وأغلقت بابي دون من كان ذا غنى وأمليت من مال القناعة كيسي

وكتب ابن لمحة إلى أبي الحسين محمد بن العباس النحوي ـ وكان مؤذّناً ـ يستزيره، فكان أن كتب إليه مجيباً:

آنست نفسي بنفسي فهي في الوحدة أنسي
وإذا آنست غيري فأحق الناس نفسي
فسَد الناس فأضحى جنسهم من شر جنس
فلزمت البيت إلا عن تأذيني لخمس(٥٤)

ونصح أبو عبد الله بن يوسف الأنصاري فقال:

طب على الوحدة نفساً وارضَ بالوحشة أُنسا

على هذا كان أغلب حكماء العرب. هذا الفقيه الزاهد عبد الله بن عمر الكناوي كان عالماً مؤثراً للصمت والعزلة لا يحضر مجالس الناس إلا لحضور الصلاة والجنائز ونحو ذلك، وللتدريس وقراءة **صحيح البخاري**. . .(٥٥) وهذا الزاهد بشر بن منصور كان يقلّل من مجالسة الناس، ويقول: «الاجتماع بالناس محل الغفلات، ووالله ما جلس عندي أحد إلا ورأيت ترك مجالسته أفضل لأنها تصير خيراً لي وله»(٥٦). وهذا عز الدين ابن العجمي صاحب **الخط المنسوب**: «كان له فضل ومروءة وتودد وللناس فيه اعتقاد، وانقطع مدة آخر عمره لا يخرج إلا إلى صلاة أو عيادة مريض أو سوق الكتب»(٥٧). وقس على ذلك حال بدر الدين الزركشي الذي ذكر عنه

---

(٥٤) الخطابي، **العزلة: كتاب أدب وحكمة وموعظة**، ص ٨٩.

(٥٥) نجم الدين محمد بن محمد الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ١، ص ٢١٨.

(٥٦) أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، **تنبيه المغترين**، تحقيق وائل أحمد عبد الرحمن ([د. م.]: المكتبة التوفيقية، [د. ت.])، ص ١١٢.

(٥٧) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج ٢، ص ٤١٩.

أيضاً أنه: «كان منقطعاً في منزله لا يتردد إلى أحد إلا إلى سوق الكتب»[٥٨].

ولعل خير من عبّر عن «مفارقة العزلة» هذه هو أبو سليمان السجستاني ـ أستاذ أبي حيان التوحيدي ـ حين قال: «إن أنا خالطت ذممت الناس، وإن اعتزلت اجتلبت الوسواس»[٥٩]. وبالتبع، هذا أبو سليمان السجستاني نفسه وصفه التوحيدي ـ في كتاب **الإمتاع والمؤانسة** فقال عنه: «وهو طويل الفكرة، كثير الوحدة». كانت الوحدة أنسه، وكان الرجل طائراً متوحشاً إلفه في الوحدة. وهذا الصوفي السريّ السقَطي قال عنه السخاوي في **طبقات الأولياء**: «هو إمام البغداديين في الإشارات، وكان يلزم بيته ولا يخرج منه، لا يراه إلا من يقصد بيته، انقطع عن الناس وعن أسبابهم»[٦٠]. وهذا الحافظ المحدث أبو بكر البيهقي ـ صاحب تصنيف **السنن الكبرى** ـ ذكر الذهبي أنه: «انقطع بقريته مقبلاً على الجمع والتأليف»[٦١]. وهذا ابن أبي جمرة ذكره السيوطي فقال عنه: «وغلب عليه الانزواء والعبادة وحب الوحدة والفرار من الناس»[٦٢]. وعلى حاله يقاس حال الطبيب العربي ابن بطلان الذي سئم كثرة الأسفار وضاق عطنه عن معاشرة الأغمار، فغلب على خاطره الانقطاع، فنزل بعض ديرة أنطاكية وترهّب وانقطع إلى العبادة إلى أن توفي بها في شهور عام أربع وأربعين وأربعمائة[٦٣]. وحال محمد بن علي الكاشغري الذي اشتهر بعدم التردد إلى أبناء الدنيا والانقباض عنهم. وعرّج بنا على أبي العباس العسكري الأندرشي الصوفي، فقد كان منجمعاً عن الناس بأشد انجماع يكون، حتى إنه حضر يوماً عند الشيخ تقي الدين السبكي بعد إمساك الأمير

---

(٥٨) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٩٨.

(٥٩) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، تحقيق وشرح حسن السندوبي ([القاهرة]: مكتبة الثقافة الدينية، [د. ت.])، ص ٢٩٥.

(٦٠) أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، أشرف على تحقيقه وخرج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط؛ حققه وعلق عليه محمود الأرناؤوط، ١٠ ج (دمشق: دار ابن كثير، ١٩٨٦ ـ ١٩٩٣)، ج ٣، ص ٢٤١.

(٦١) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، ١٨ مج (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦ ـ ١٩٩٧)، مج ١٣، ص ٥٣٠.

(٦٢) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢ (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩)، مج ١، ص ١٦٣.

(٦٣) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، **أخبار العلماء بأخبار الحكماء** (القاهرة: مكتبة المتنبي، [د. ت.])، ص ١٩٣.

تنكز بخمس سنين، فذكر إمساكه، فقال: «وتنكز أمسك؟» فقيل له: «نعم، وجاء بعده ثلاثة نواب أو أربعة»، فقال: «ما علمت بشيء من هذا»، فعجبوا منه ومن انجماعه وانقباضه[٦٤]. وخذ بنا إلى العالم اللغوي والفقيه أبي عامر الفهري الأندلسي الذي غلب عليه الانزواء والانقباض، حتى لزم داره، وقطع مداخلة الناس جملة فقطعوه[٦٥]. وهذا العالم النحوي عبد الملك بن عبد الله البابلي الحلبي كان منجمعاً عن الناس، قليل الرغبة في مخالطتهم، عفيفاً لا يقبل من أحد شيئاً[٦٦]. هذا ناهيك عن العلامة أبي زكريا بن شعبان العنبري الذي ذكره جليسه القاضي عبد الحميد بن عبد الرحمن وتذكر عزلته فقال: «ذهبت الفوائد من مجلسنا بعد أبي زكريا؛ وذلك أن أبا زكريا اعتزل الناس، وقعد عن حضور المحافل بضع عشرة سنة»[٦٧] وداود الطائي الذي ذكره صاحب **وفيات الأعيان** فقال عنه: «وكان داود ممن شغل نفسه بالعلم ودرس الفقه وغيره من العلوم، ثم اختار بعد ذلك العزلة وآثر الانفراد والخلوة فلزم العبادة واجتهد فيها إلى آخر عمره»[٦٨]وجلال الدين السيوطي ـ الذي لطالما هو ترجم لأهل العزلة ـ أورد حاجي خليفة عنه الحكاية التالية: «إن السيوطي كان ينقّص القسطلاني ويزعم أنه يسرق من كتبه ويستمد منها ولا ينسب النقل إليها، وادعى عليه بذلك بين يدي شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، فألزمه ببيان مدعاه، فقال إنه نقل عن البيهقي وله عدة مؤلفات فليذكر لنا أنه ذكره في أي مؤلفاته لنعلم أنه نقله عنه ولكنه رأى ذلك في مؤلفاتي فنقله وكان الواجب عليه أن يقول نقل السيوطي عنه، ثم إن الشيخ القسطلاني قصد إزالة ما في خاطره فمشي من القاهرة إلى الروضة وكان السيوطي معتزلاً عن الناس، فوصل إلى بابه ودق فقال له: من أنت؟ قال: أنا القسطلاني جئت إليك حافياً ليطيب خاطرك. فقال له: قد طاب خاطري، ولم يفتح له الباب»[٦٩] ابن الأنباري النحوي الذي ذكر عنه أنه انقطع في آخر عمره في بيته مشتغلاً

---

(٦٤) السيوطي، المصدر نفسه، مج ١، ص ٣٠٩.
(٦٥) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٢٥.
(٦٦) المصدر نفسه، مج ٢، ص ١١٢.
(٦٧) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٣٤٢.
(٦٨) شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، ٨ مج (بيروت: دار الثقافة، بيروت، [د. ت.])، ج ٢، ص ٢٥٩.
(٦٩) مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون** (بغداد: مكتبة المتنبي، [د. ت.])، مج ٢، ص ٧١٦.

بالعلم والعبادة وترك الدنيا ومجالسة أهلها[٧٠]. . . وكان أحب ما إلى نفس الطبيب الشامي شرف الدين بن الرحبي التخلي مع نفسه، والملازمة لقراءة دروسه، والاطلاع على آثار القدماء، والانتفاع بمؤلفات الحكماء[٧١]. وانعزل الفقيه محمد بن رمضان عن الناس، وتنصّل من حرفة الفقهاء، ولازم العزلة إلى أن مات[٧٢]. ولما بلغ الفقيه الزاهد عبد الرحمن بن أبي بكر الأسيوطي الأربعين سنة من عمره أخذ في التجرد للعبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والاشتغال به صرفاً، والإعراض عن الدنيا وأهلها كأنه لم يعرف أحداً منهم، وشرع في تحرير مؤلفاته، وترك الإفتاء والتدريس[٧٣].

وأغرب تجارب العزلة في الثقافة العربية الإسلامية تجربة العزلة بالتجانن. وهي تجربة نقلتها إلينا كتب التراث. ومن نماذجها ما حكاه الزاهد عبد القادر الجيلي عن تجربة عزلته الجنونية الوجودية، فقال: «لقد تظاهرت بالخرس والجنون مراراً لتنفر الناس عني، ولا يشغلوني عن ربي عز وجل، وحملت مرات إلى البيمارستان، وأقمت في صحراء بغداد والعراق وخرائبها نحو خمس وعشرين سنة على التجريد والسياحة، حتى كنت لا أعرف الخلق ولا يعرفوني»[٧٤].

وقد تناشدت العرب في تفضيل الوحدة والعزلة أشعاراً. منها قول القاضي أبي الحسن الجرجاني:

ما تطعمت لذة العيش حتى ... صرت للبيت والكتاب جليسا

ليس شيء أعز عندي من العلـ ... ـم فما أبتغي سواه أنيسا

إنما الذل في مخالطة النا ... س فدعهم وعش عزيزاً رئيسا

وقول علي بن عبيد الأسدي:

فإن أرد الأنيس أعش ذليلاً ... وإن أرد التعزز أبقَ وحدي

---

(٧٠) ابن خلكان، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٣٩.

(٧١) أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ص ٦٢٧.

(٧٢) الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة**، ج ١، ص ٤٩.

(٧٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٩.

(٧٤) أبو المواهب عبد الواهب بن أحمد الشعراني، **الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية** (بيروت: دار صادر؛ دمشق: دار البشائر، ١٩٩٩)، ص ١٦٨.

هناك من مفكري العرب إذاً من كان ديدنه استلذاذ الخلوة واستيحاش الخلطة، واستحلاء الوحدة واستمراء الخلطة. وكأين من حكيم عربي دعا إلى اختيار الخلوة، وإيثار العزلة، وملازمة الوحدة. وكم من زهاد العرب وحكمائهم من مارس رياضة النفس على التصبر على الوحدة، وآثر ضد الخلطة على المعاشرة. وما زالوا يفعلون حتى قال العتابي: «ما رأيت الراحة إلا مع الخلوة ولا الأنس إلا مع الوحشة». وقال الشبلي: «علامة الإفلاس الاستئناس بالناس»(٧٥). وقال أبو بكر الدقاق: «وجدت خير الدنيا والآخرة في العزلة والخلوة وشرهما في الخلطة»(٧٦). وكان الجنيد يقول: «مكابدة العزلة أيسر من مداراة الخلطة»(٧٧). وقال: «كلمت حَسناً المسوحي [شيخ زهاد بغداد] في شيء من الأنس، فقال لي: «ويحك، الأنس! لو مات من تحت السماء ما استوحشت»»(٧٨). وكان عبد الله بن عبد العزيز يلزم أبداً المقابر ومعه شيء من الدفاتر، فقيل له في ذلك، فقال: «لم أر أوعظ من كتاب وأسلم من الانفراد»(٧٩). وقال الرامهرمزي: «عز الرجل في استغنائه عن الناس، والوحدة خير من جليس السوء»(٨٠).

وقد تعددت أسباب إيثار الوحدة وتنوعت. ويمكن أن نذكر من بينها ما يسوغ أن نسميه «الوحدة أو العزلة الوجودية». وقد بنيت على المبدأ: إنما الأصل في الإنسان أن يكون وحيداً في كل أطوار حياته الماضية والآنية والآتية. ولقد ألفينا أن أبرز ممثل لها الزاهد محمد بن أسلم. وهي تنجلي في قوله: «ما لي ولهذا الخلق؟ كنت في صلب أبي وحدي، ثم صرت في بطن أمي وحدي، ثم دخلت الدنيا وحدي، ثم تقبض روحي وحدي، وأدخل قبري وحدي، ويأتيني منكر ونكير فيسألاني في قبري وحدي. فإن صرت إلى خير

---

(٧٥) الخالدي، **جامع الأصول في الأولياء**، ص ١٩٤.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(٧٧) أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، **الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار** (القاهرة: دار الفكر، [د. ت.])، ج ١، ص ٨٥.

(٧٨) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ٩، ص ٣٩٢.

(٧٩) أبو القاسم حسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**، من تراثنا، ٤ ج (بيروت: دار الحياة، ١٩٦١ ـ ١٩٦٥)، ص ١١٨.

(٨٠) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ١٠ مج (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، [د. ت.])، ج ٩، ص ١٣.

صرت وحدي، وإن صرت إلى شر كنت وحدي، ثم أوقف بين يدي الله وحدي، ثم يوضع عملي وذنوبي في الميزان وحدي، وإن بعثت إلى الجنة بعثت وحدي، وإن بعثت إلى النار بعثت وحدي. فما لي وللناس؟»(٨١). وقد أجمل الشاعر هذه المعاني في قوله:

المـــرء يـــخـــلـــق وحـــده ويـمـوت يـوم يـمـوت وحـده

ومن أنحاء الوحدة ما أمكن تسميته «الوحدة الزهدية». فقد قيل لراهب: ما أصبرك على الوحدة؟ قال: «أنا جليس ربي، إذا شئت أن يناجيني قرأت كتبه، وإذا شئت أن أناجيه صليت». وحكى بعضهم فقال: «مررت براهب فقلت: يا راهب لقد أعجبتك الوحدة، فقال: يا هذا لو ذقت حلاوة الوحدة لاستوحشت إليها من نفسك. قلت: يا راهب ما أقل ما تجد في الوحدة؟ قال: الراحة من مداراة الناس، والسلامة من شرهم». وقال عبد الله بن عبد العزيز العمري: «ما رأيت أوعظ من قبر ولا أسلم للدين من الوحدة»(٨٢). وكان أبو الحسن محمد بن سعيد الوراق يقول: «الأنس بالخلق وحشة والطمأنينة إليهم حمق والسكون إليهم عجز والاعتماد عليهم وهن والثقة بهم ضياع»(٨٣).

على أن بعض المتصوفة ذهب في أمر «العزلة» مذهباً رمزياً. قال الإمام القشيري صاحب **الرسالة**: «حقيقة العزلة الاعتزال عن الخصال المذمومة، وتبديل الصفات بالصفات، لا البعد عن السكن والوطن، ولهذا قيل: العارف كائن بائن؛ أي كائن مع الخلق، بائن عنهم بسره»(٨٤). فليس كل من اعتزل اعتزل، ولا كل من اعتزل الناس اعتزل، فقد يعتزل بالمعنى والروح مع الناس في خلطة لا في عزلة، والضد بالضد.

ومن ألوان الوحدة، الوحدة لأسباب فكرية وتأملية. إذ اعتقد جملة من مفكري العرب وحكمائهم أن مؤنس الوحدة هي الفكرة: «ليست تتم الفكرة إلا بالوحدة»، أو كما قال ابن عجيبة: «لا تتم الفكرة إلا بالعزلة»، وذلك تعليقاً على ما ورد في حكم ابن عطاء الله السكندري: «ما نفع القلب شيء

---

(٨١) الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، مج ٩، ص ٢٤٢.

(٨٢) الشعراني، **الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار**، ج ١، ص ٦٥.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٨٤) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ص ١٨٩.

مثل عزلة يدخل بها ميدان فكرة»[٨٥]. ولهذا ربط أبو حيان التوحيدي بين الوحدة والفكرة في ذكر حياة شيخه أبي سليمان السجستاني المنطقي، فقال واصفاً إياها: «هو طويل الفكرة، كثير الوحدة». وقد كتب البستي: «وفي الغزلة أنها معينة لمن أراد نظراً في علم، أو إثارة لدفين رأي، واستنباطاً لحكمة؛ لأن شيئاً منها لا يجيء إلا مع خلاء الذرع، وفراغ القلب؛ ومخالطة الناس ملغاة مشغلة». والمثال الذي يساق على ذلك أن محمداً بن الحسن الفقيه لما أخذ في تصنيف كتاب **الجامع الكبير** خلا في سرداب، وأمر أهله أن يراعوا وقت غذائه ووضوئه فيقدموا إليه حاجته منهما، وأن يؤخذ شعره إذا طال، وأن ينظّف ثوبه إذا اتسخ، وألا يوردوا عليه شيئاً يشغل به خاطره، وأقام في ماله وكيلاً وفوّض إليه أمره، ثم أقبل على تصنيف الكتاب (. . .)[٨٦].

كذلك الأمر بالإضافة إلى الفقيه الأديب ابن شرف الذي اشتغل بما اشتغل: «كل ذلك مع انجماعه وتقلله وطرحه للتكلف ومداومة الخلوة للكتابة والتصنيف»[٨٧]. وهو الأمر الذي تنبه إليه ابن الجوزي فقال: «ما أعرف للعالِم قط لذّة ولا عزّة ولا راحة ولا سلامة أفضل من العزلة». وأضاف: «ليس في الدنيا أطيب عيشاً من منفرد عن العالَم بالعلم، فهو أنيسه وجليسه». وأوصى قائلاً: «إذا أردت اللذة والراحة فعليك أيها العالم بقعر بيتك، وكن معتزلاً عن أهلك يَطِبْ لك عيشك، واجعل للقاء الأهل وقتاً، فإذا عرفوه تصنعوا للقائك، فكانت المعاشرة بذلك أجود. وليكن لك مكان في بيتك تخلو فيه، وتحادث سطور كتبك، وتجري في حلبات فكرك. واحترس من لقاء الخلق وخصوصاً العوامّ، واجتهد في كسب يُعفِك عن الطمع. فهذه نهاية لذة العالم في الدنيا»[٨٨].

وأضاف في مكان آخر: «ما أعرف نفعاً كالعزلة عن الخلق خصوصاً للعالِم والزاهد، فإنك تكاد لا ترى إلا شامتاً بنكبة أو حسوداً على نعمة، ومن يأخذ عليك غلطاتك. فيا للعزلة ما ألذها، سلمت من كدر غيبة، وآفات تصنع، وأحوال المداجاة وتضييع الوقت. ثم خلا فيها القلب بالفكر،

---

(٨٥) أحمد بن محمد بن عجيبة الفاسي، **إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء السكندري** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص ٣٠.

(٨٦) الخطابي، **العزلة: كتاب أدب وحكمة وموعظة**، ص ١١٧.

(٨٧) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ٢، ص ٢٨٥.

(٨٨) ابن الجوزي، **صيد الخاطر**، ص ١٧٠ ـ ١٧١.

لأنه مستلذ عنه بالمخالطة، فدبر أمر دنياه وآخرته (...) لا عزلة على الحقيقة إلا للعالم والزاهد، فإنهما يعلمان مقصود العزلة وإن كانا لا في عزلة. أما العالم فعلمه مؤنسه، وكتبه محدثه، والنظر في سير السلف مقوّمه، والتفكر في حوادث الزمان السابق فرجته، فإن ترقى بعلمه إلى مقام المعرفة الكاملة للخالق سبحانه، وتشبث بأذيال محبته، تضاعفت لذاته، واشتغل بها عن الأكوان وما فيها»[٨٩]. ومن محاسن كلم الطبيب الشامي رشيد الدين علي بن خليفة من الحكم المخلدة في الخلوة ثلاثة. إذ قال: «الانقطاع أفضل أوقات الحياة»، وقال: «الانقطاع أفضل السير»، وقال: «الانقطاع نتيجة الحكمة»[٩٠]. وقد قيل للمعافى بن زكريا صاحب كتاب **الجليس الكافي**: «أما تستوحش الوحدة؟» فأجاب: «أنا في منزلي، إذا خلوت من جليس يقصد مجالستي، ويؤثر مساجلتي، في أحسن أنس وأجمله، وأعلاه وأنبله، لأني أنظر في آثار الملائكة والأنبياء، والأئمة والعلماء، وخواص الأعلام الحكماء، وإلى غيرهم من الخلفاء والوزراء، والملوك العظماء، والفلاسفة والأدباء، والكتاب والبلغاء، والرجّاز والشعراء، وكأنني جالس معهم، ومستأنس بهم، وغير ناء عن محاضرتي لوقوفي على أنبائهم، ونظري فيما انتهى إليَّ من حِكَمهم وأعمالهم»... وكذلك كان يفعل الفيلسوف أبو نصر الفارابي؛ إذ أورد أصحاب التراجم عنه أنه: «كان منفرداً بنفسه لا يجالس الناس، وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون غالباً إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض، ويؤلف هناك كتبه، وينتابه المشتغلون عليه»[٩١]. وفعل بعضهم وقد كان لزم المقابر، فكان يغدو إليها ويروح ومعه دفتر، فقيل له في ذلك، فقال: «لم أر أسلم من وحدة، ولا أوعظ من قبر، ولا جليساً أمتع من دفتر»[٩٢].

ومن صنوف الوحدة تلك الوحدة الناجمة عن الرغبة في اعتزال الناس بسبب تبدل الزمان. هذا سفيان الثوري قال: «هذا زمان خاصة ليس زمان عامة، أقبل الرجل على خاصة نفسه وترك عوامهم»[٩٣]. وهذا الجنيد قال:

---

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

(٩٠) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص ٦٩٥.

(٩١) انظر مثلاً: ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ٥، ص ١٥٦.

(٩٢) الخطابي، **العزلة: كتاب أدب وحكمة وموعظة**، ص ٩٠.

(٩٣) الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، مج ٦، ص ٣٩١.

«هذا زمان وحشة، فالعاقل من اختار العزلة»[٩٤]. وهذا بشر الحافي كان يقول: «هذا زمان عزلة ووحدة»[٩٥]، وقد نسب القول نفسه إلى السريّ السقطي، مثلما نسب إليه القول: «هذا زمان وحشة، والعاقل من اختار فيه الوحدة»[٩٦]. وقيل للزاهد عبد العزيز الراسبي: «ما بقي مما تلذذ به؟» قال: «سرداب أخلو فيه، فلا أرى أحداً حتى أموت»[٩٧]. وقد عبّر الأديب أبو الحسن بن عبد العزيز الجرجاني عن هذا المعنى فأنشد:

ما تطعمت لذة العيش حتى — صرت في وحدتي لكتبي جليسا
ليس شيء أجلّ عندي من نفـ — ـسي، فلم أبتغي سواها
إنما الذل في مواصلة النا — س فدعها، وعش كريما

ولطالما أنشد الفقيه الزاهد الداودي لنفسه:

كان في الاجتماع من قبل نور — فمضى النور وادلهمّ الظلام
فسد الناس والزمان جميعاً — فعلى الناس والزمان السلام

وأنشد أيضاً:

كان اجتماع الناس فيما مضى — يورث البهجة والسلوة
فانقلب الأمر إلى ضده — فصارت السلوة في الخلوة

وقد أفرد كتاب التراجم الصفحات الجليلة للحديث عن الصلة بين «العزلة» و«السويدائية». وإذا كان الحكيم اليوناني أرسطو، قديماً، والحكيم الألماني هايدغر، حديثاً، قد نبها إلى متين الصلة ومكينها بين التفكر والتسودن؛ إذ أفرد الأول رسالة لسبر أغوار هذه الصلة الملتبسة ـ **الإنسان العبقري والمالنخوليا** ـ متسائلاً: «ترى ما السبب الذي يجعل من رجال عظام كالفلاسفة والساسة والشعراء والفنانين أشخاصاً سوداويين، بحيث تبلغ بهم سوداويتهم حداً يشعر معه البعض بآلام حادة مصدرها المرارة السوداء

---

(٩٤) الشعراني، **الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار**، ج ١، ص ٨٥.
(٩٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٣.
(٩٦) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ٢٠، ص ١٧٧.
(٩٧) المصدر نفسه، ج ٣٦، ص ٣٣٤.

القاتلة؟» ممثلاً لهذه الحال بأشهر رجالات اليونان؛ نظير هرقليطس وأمباذوقليس وسقراط وأفلاطون... مرجعاً سويداءهم إلى عبقريتهم، وإلى كون الشأن في المالنخوليا أنها تمتزج عندهم بالعبقرية، قائلاً: «ما من امرئ يصاب بالمالنخوليا إلا وهو رجل فذ. ولربما ما عاد السبب في ذلك إلى أن هذا الداء حادث به، وإنما إلى أنه طبع متأصل فيه»(٩٨)، كما أن هايدغر ذهب ـ بدروسه التي ألقاها في جامعة فريبورغ (١٩٢٩ ـ ١٩٣٠) ـ إلى أن من شأن التسودن أن يكون مسحة أصيلة تعتري كل فكر وإبداع، وما كانت هي من قبيل «المرض النفسي» العارض الطارئ، وإنما هي ناجمة عن تحمّل مشاق الفعل الإبداعي الأصيل الذي يكون على صاحبه كالعبء الثقيل. قال فيلسوف الغابة السوداء: «ما من فعل مبدع إلا وشأنه أن ترفقه السويدائية، أَعَلِمَ المبدع بذلك أم جهله، وأأعلنه أم أسرّه»(٩٩)، فإن العرب انتبهوا بدورهم إلى هذه الظاهرة. وكثيراً ما كتب العرب، أطباؤهم وحكماؤهم، عن السوداوية، وكانوا على علم بالرأي الأرسطي الذي يذهب إلى ربط السوداوية بالفكر، وإن كان يرجح أنهم ما خبروه الخبرة المباشرة وإنما الخبرة الموسطة عن طريق الطبيب الحكيم روفس. فقد ورد في كتاب **رسالة في النفس والعقل** لصاحبها ابن مسكويه سؤال يتعلق بما: «يحكى عن روفس الطبيب [من] أنه قال: «ليس أحد يمعن في الفكر في علم ما إلا وينتهي به ذلك إلى المالنخوليا»»(١٠٠). وكم من مفكر عربي تسودن! يكفي أن نذكر هنا نماذج: هذا المقرئ المحدث الفقيه القرافي، ذكره الذهبي فقال: «وكان فصيح القراءة، عذب العبارة، ديِّناً صيِّناً، متقناً، حصل له تكهل يبس وسوداء، فاستوحش، ولازم الوحدة، وبقي يحدث نفسه»(١٠١). وهذا المفكر الصوفي الأندلسي ابن هود، ذكره أصحاب التراجم فقالوا عنه: «وكان غارقاً في

---

(٩٨) Aristote, *L'homme de génie et la mélancolie: Problème XXX, 1*, Trad., présent. et notes par Jackie Pigeaud, petite bibliothèque Rivages; 3 (Paris; Marseille: Rivages, 1988).

(٩٩) Martin Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde, finitude, solitude*, établi par Friedrich-Wilhelm von Herrmann; trad. de l'allemand par Daniel Panis, bibliothèque de philosophie ([Paris]: Gallimard, 1992), pp. 274 sq.

(١٠٠) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، «مقالة في النفس والعقل،» في: عبد الرحمن بدوي، **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ٥٧ ـ ٥٨.

(١٠١) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٧، ص ٤٦٦.

الفكر، عديم اللذة، مواصل الأحزان، فيه انقباض، وكان اليهود يتعلمون عليه في كتاب «الدلالة»». وقال عنه المناوي في **الكواكب الدرية**: «وكان فاضلاً قد تفنن، وزاهداً قد تسنن، عنده من علوم الأوائل فنون، وله طلبة وتلامذة وأتباع ومريدون، فيه انجماع عن الناس وانقباض، وانفراد وإعراض عما في الدنيا من الأعراض. وكان لفكرته غائباً عن وجوده، ذاهلاً عن بخله وجوده، لا يبالي بما ملك ولا يدري أية سلك، قد اطرح الحشمة، وذهل عما ينعم جسمه، ونسي ما كان فيه من النعمة، يلبس قبع لباد، ينزل على عينيه ويغطي به حاجبيه»(١٠٢).

وأضاف ابن عربي قيمة إلى كتاب العزلة العربي. وهي قيمة تكاد لا تضاهيها قيمة. ذلك أننا في كل ما قرأناه في هذا الفصل تبدو ذات المنعزل تمثل الخير وذات السوى الشر. إلا أن ابن عربي علّمنا كيف يمكن أن يكون الشر نابعاً من الذات، وأن الأغيار، وإن لم يكونوا الخير بعينه، فلا أقل من أن نقيهم بعزلتنا شرور ذواتنا. بهذا تنقلب دلالة العزلة من عزلة الذات عن الأغيار ـ بوصفهم الشر المستطير ـ إلى عزلة الأغيار عن الذات ـ بوصفها هذه المرة قد تكون هي الشر. إذ ميّز ابن عربي ضمن مقاصد المعتزلين الثلاثة بين نيتين أساسيتين: نية [المعتزل] اتقاء شر الناس، ونيته اتقاء شره [شر المعتزل] المتعدي إلى الغير. وأضاف: «وهو [أمر] أرفع من الأول؛ فإن في الأول سوء الظن بالناس، وفي الثاني سوء الظن بنفسه. وسوء الظن بنفسك أولى لأنك بنفسك أعرف»(١٠٣). وقال في **رسالة لا يعوَّل عليها**: «العزلة عن الناس طلباً للسلامة منهم لا يعوّل عليها، فإن اعتزل [الإنسان] طلباً لسلامتهم منه فذلك المطلوب»(١٠٤). بهذا يصير الغير مسؤوليتي، ويصير من واجبي أن أحميه من ذاتي. وما من سبيل إلى ذلك سوى أن أعزل ذاتي عنه وإلا أسأت إليه.

أكثر من هذا، ما فكّر حكماء العرب في أمر «الوحدة» وحسب، وإنما تجاوزوها إلى أمر تدبيرها. قال الفقيه المالكي يحيى بن عمر: «لا ترغب في

---

(١٠٢) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ٢، ص ٣٩٨.

(١٠٣) محي الدين بن عربي، **حلية الأبدال**، تحقيق عبد الرحيم مارديني (دمشق: دار المحبة؛ بيروت: دار آية، ٢٠٠٣)، ص ٥٦ ـ ٥٧.

(١٠٤) محي الدين بن عربي، **رسالة لا يعوّل عليها**، تحقيق عبد الرحيم مارديني (دمشق: دار المحبة؛ بيروت: دار آية، ٢٠٠٣)، ص ٨٨.

مصاحبة الإخوان، وكفى بك من ابتليت بمعرفته أن تحترس منه»[١٠٥]. وقد دبّر البعض أمر هذه الوحدة بالإقبال على الحيوان. هذا وقد حظي حيوانان بقصب السبق في السلو عن الوحدة: الكلب والقط. هذا ابن المرزبان ألف كتاب تفضيل الكلاب على كثير ممن لبس الثياب فاضل فيه بين أنسة الإنسان ورفقة الكلب، ففضل هذه على تلك، وقال شاكياً الزمان وأهله في مستفتح كتابه: «ذكرتَ أعزّك الله زماننا هذا، وفساد مودة أهله، وخِسّة أخلاقهم، ولؤم طباعهم، وأن أبعد الناس سفراً من كان سفره في طلب أخ صالح، ومن حاول صاحباً يأمن زلته ويدوم اغتباطه كان كصاحب الطريق الحيران، الذي لا يزداد لنفسه إتعاباً، إلا ازداد من غايته بعداً، فالأمر كما وصفت». ثم ينتقل، وقد ضج برفقة البشر، إلى تعداد مزايا الأنس بالكلب، فيقول: «واعلم ـ أعزّك الله ـ أن الكلب لمن يقتنيه، أشفق من الوالد على ولده، والأخ الشقيق على أخيه، وذلك أنه يحرس ربه، ويحمي حريمه، شاهداً وغائباً ونائماً ويقظاناً، لا يقصر عن ذلك وإن جفوه، ولا يخذلهم وإن خذلوه»[١٠٦].

وأما أبو عمران المارتلي فقد أنشأ في مدح القط ومدى نجاعة صحبته في السلو من وحشة الإنس قائلاً: «نعم الجليس الهر، لا يخبر ولا يستخبر، ولا يبوح بسرّ، يحفظ عنك سرّك عليك، ولا ينقل عنك ولا إليك، كريم المؤانسة، سليم المجالسة، لا يهمز ولا يلمز ولا يغتاب، ولا صاحبه منه بمرتاب. يحفظه إذا ما نام، ويطرد عنه الهوامّ. منافعه كثيرة، ومؤونته يسيرة. فاقتصر عليه أنيساً، واتخذه جليساً، يسلم لك معه دينك ودنياك. وإياك أن يفارق موضعك إياه، هو أنفع لك من كريم إخوانك، وأحرس من خدمك وأعوانك:

فنعم الجليس ونعم الأنيس ... ونعم المعد لدفع الأذى
ونعم الضجيع لمستدفئ ... إذا كلب القَرّ استحوذا[١٠٧]»

هذا وقد أُلّف في موضوع «الوحدة» و«العزلة» و«الانفراد» الكثير من

---

(١٠٥) ابن فرحون، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، ص ٣٥٦.

(١٠٦) أبو بكر محمد بن خلف بن المرزبان، **تفضيل الكلاب على كثير ممن لبس الثياب**، تحقيق زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٠)، ص ٣٠ و٥٢.

(١٠٧) أبو عبد الله محمد بن علي بن عسكر ومحمد بن عبد الله بن خميس، **أعلام مالقة**، تقديم وتخريج وتعليق عبد الله المرابط الترغي (بيروت: دار الغرب الاسلامي، ١٩٩٩)، ص ٣٦٤.

كتاب العرب وحكمائهم. من بينهم الحافظ أبو بكر الآجرّي البغدادي الذي ألّف **كتاب العزلة**، وأبو هلال العسكري الذي ألّف: **رسالة في العزلة والاستئناس بالوحدة**، وأبو الفتح عبيد الله ـ المعروف باسم جخجخ الذي صنّف **كتاب العزلة والانفراد**، وأبو سليمان أحمد بن محمد الخطابي الذي ألّف **كتاب العزلة**، وضياء الدين عمر بن حسن البسطامي الذي أنشأ **كتاب من ألف العزلة**، وابن عز الناس الذي ألّف **كتاب العزلة**، وابن الجوزي الذي أنشأ **كتاب العزلة**، وابن عربي الذي ألّف كتاباً سمّاه **كتاب الخلوة**، وابن بطة الذي صنّف **كتاب التفرد والعزلة**، وعبد الغني النابلسي الذي ألّف **كتاب تكميل النعوت في لزوم البيوت**. هذا ناهيك عن مئات الفِقَر التي انبثّت في ثنايا كتب التراث وتضاعيفها. وما وقفوا عند هذا الحد، بل فكروا في وضع ما به تُعانى الوحدة وتتعانى، فكتبوا السلوانات في تدبير الوحدة، مثلما كتبوا ذلك في تدبير الحزن. وقد ألّف محمد بن محمود البغدادي كتاب: **سلوة الوحيد** وألّف محمد بن عبيد الكلبي كتاباً في الزهد سمّاه: **المؤنس في الوحدة**، وكتب الثعالبي كتاب **من غاب عنه المؤنس**. والتآليف على هذا النمط كثيرة يكاد لا يحصرها عدّ.

كتاب الحَرْفيـة

«القرآن لا ينطق بلسان، ولا بد له من ترجمان، وإنما ينطق عنه الرجال».
«القرآن حمّال ذو وجوه».

الإمام علي بن أبي طالب

«القرآن ظاهره أنيق، وباطنه عميق».

الإمام جعفر الصادق

«آيات القرآن خزائن، كلما فتحت خزانة ينبغي لك أن تنظر فيها».

زين العابدين بن الإمام علي

«وهم يقرؤونه، ولكن لا يتفكرون فيه».

الزاهد محمد بن أسلم

«هذا الذي في المصاحف والألواح كلام الله عز وجل طرف بيده وطرف بأيدينا».

عبد القادر الجيلاني

«فاغطس في بحر القرآن العزيز إن كنت واسع النفس، وإلا فاقتصر على مطالعة كتب المفسرين لظاهره، ولا تغطس فتهلك فإن بحر القرآن عميق».
«إنما سُمّيت العبارة عبارة لأنك تجوز منها إلى المعنى المقصود بها».

ابن عربي

«إذا قبضت المعنى استغنيت عن الرسوم».

ابن عجيبة

القصد رمز، فكن ذكياً ... والرسم سرّ (ستر) على الأشاير
فلا تقف مع حروف رسم ... كل المظاهر لها ستاير

علي بن أحمد الكيزواني

لا تقيد عَليَّ لفظي فإني ... مثل غيري تكلّمي بالمجاز

أبو العلاء المعرّي

«إن أهل الصور غرقى أقوالي، وأهل المعنى أهل لأسراري».
«لا أحد يفقه سر اللغة التي بيني وبينك».

فريد الدين العطار

«الجمود على نفس المسطور يشغل عن الفكر».

ابن جماعة

«رجعت عن كل ما قلت لأنه ليس في اللفظ معنى ولا للمعنى لفظ».

سنائي

«واعلم أن الدين إنما هو التقليد».

أبو محمد البربهاري

«التأويل عند أصحاب الحديث: نوع من التكذيب».

أبو القاسم بن منده

«ولم أكثر من سماع الرواية لاشتغالي بما هو أهم ـ وهو قراءة الدراية».

جلال الدين السيوطي

«ومن حصر فضل الله على بعض خلقه، وقصر فهم هذه الشريعة على من تقدم عصره، فقد تجرأ على الله عز وجل، ثم على شريعته الموضوعة لكل عباده، ثم على عباده الذين تعبّدهم الله بالكتاب والسُنّة».

الشوكاني

«والعقل ـ حفظك الله ـ أطول رقدة من العين، وأحوج إلى الشحذ من السيف، وأفقر إلى التعهد، وأسرع إلى التغير، وأدواؤه أقتل، وأطباؤه أقل، وعلاجه أعضل».

الجاحظ

«لا يحل لأحد أن يفتي بقولنا ما لم يعرف من أين قلناه».

الإمام أبو حنيفة

«مقاصد الشرع قبلة المجتهدين، من توجه إلى جهة منها أصاب».

الغزالي

المفكرون العرب في شأن «الحِرْفية» ـ أي قراءة النص الديني قراءة حرفية مقلدة جامدة ـ بأقاويل مختلفة: ما بين مستحسن قابل، شعاره: «كن حرفياً»، ومستقبح رادّ، مثاله: «اجتهد في السموّ على الحرفية»، وحجته: ما

أضيق الطريق على من كان «الحرف» دليله، وما أوحشها على من لم تكن «الروح» أنيسه! ولهذا الأمر ميّزوا بين القارئ الغُفل الغُمر، ومن تعدّاه إلى التحقق برسم «العارف» أو «المتبصر»، فكان أن قالوا: «كان عارفاً بمعاني القرآن»، وقالوا: «كان بصيراً بمعاني كتاب الله»، وقالوا: «كان يتلو القرآن بفهم وفكر»... هذا الجبائي المعتزلي حُكي أنه كان له تفسير للقرآن حافل مطوّل، له فيه اختيارات غريبة، وقد رد عليه الأشعري فيه، ومما قاله فيه مُبَكِّتاً: «وكأن القرآن نزل في لغة أهل جباء!»[1] لا يفهمه إلا هم! ولا يعلم تأويله إلا هم! وعند بعض أهل الدراية أنه ليس العجب ممن قرأ القرآن ففهم ما قال الله، وإنما العجب ممن حاول أن يفهم ما قيل لِمَ قيل ولماذا قيل على النحو الذي قيل به؛ أي من كان من أولئك الذين إذا سمعوا القول قصدوا المراد من القول. ولهذا اشتهر الفقيه الزاهد العز بن عبد السلام بالإكثار من تأمل معاني كتاب الله عز وجل وتدبره، مع كونه لم يستظهر كله، وكان يعتذر عن ذلك بكونه لا يحب قراءته من دون تدبّر وتأمل[2].

ثمة من درجات تفسير النص الديني درجة الصفر. وهي درجة «التوقف» في شرح معاني القرآن. وقد بلغ تهيّب التجشّم على فهم القرآن والتسوّر على درك معانيه ببعض مفكري العرب حد قولهم بضرب من «التوقيف المطلق» في الفهم، وكان لسان حالهم في ذلك: «لست أدري المُراد من هذا القول في النص!» ومن بين هؤلاء الأصمعي. إذ نقل عنه أنه كان شديد الاحتراز في تفسير الكتاب والسُنّة، فإذا سئل عن شيء منهما قال: «العرب تقول معنى هذا كذا، ولا أعلم المُراد منه في الكتاب والسُنّة أي شيء هو»[3]. إلا أن من شأن حكاية الأصمعي مع أبي عبيدة ـ وهو عالم آخر من أساطين العلم العرب ـ أن تبدي «المفارقة» و«المناقضة» التي انتهت إليها «توقفية» الأصمعي في تفسير النص. وقد أوردتها مصادر تراثية عدة، ونحن ذاكروها هنا بحسب رواية ابن خلكان التي جاء فيها على وجه الخصوص: «بلغ أبا عبيدة أن

---

(١) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية** ([القاهرة]: مكتبة الصفا، ٢٠٠٢)، ج ١١، ص ١٠٨.

(٢) شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع** (بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.])، ج ٤، ص ٢٠٢.

(٣) شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، ٨ مج (بيروت: دار الثقافة، بيروت، [د. ت.])، ج ٣، ص ١٧٢.

الأصمعي يعيب عليه كتاب «المجاز»، فقال: «يتكلم في كتاب الله تعالى برأيه»؛ فسأل عن مجلس الأصمعي في أي يوم هو، فركب حماره في ذلك اليوم ومر بحلقته، فنزل عن حماره وسلّم عليه، وجلس عنده وحادثه، ثم قال له: «أبا سعيد، ما تقول في الخبز: أيُّ شيء هو؟» فقال: «هو الذي تخبزه وتأكله»، فقال أبو عبيدة: «فقد فسرت كتاب الله تعالى برأيك، فإن الله تعالى قال: **﴿وقال الآخر إني أراني أحمل فوق رأسي خبزا﴾**[٤]»، فقال الأصمعي: «هذا شيء بان لي فقلته ولم أفسره برأيي»، فقال أبو عبيدة: «والذي تعيب علينا كله شيء بان لنا فقلناه ولم نفسره برأينا»، وقام فركب حماره وانصرف»[٥]!

فهذا هذا، أما من رفضوا الإيغال في التفسير والتأويل، على طريقة المتأولة، ولا سيما منه تنزيل القرآن على قواعد الفلسفة، فكُثر بما لا يحصر. إذ رفض ابن قيم الجوزية أن يؤول قوله تعالى: **﴿أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾**[٦] التأويلات التي نجدها منبثّة في ثنايا كتب مفكري الإسلام ومتفلسفته، واعتبر ذلك الأمر من باب ما سمّاه: «تنزيل القرآن على قوانين أهل المنطق اليوناني واصطلاحهم» ـ وهو تنزيل مرفوض عنده بأقوى رفض يكون[٧]. ولعل في تفسير الحكيم نصير الدين الطوسي لبعض آي القرآن بالفلسفة ما كان يحمل على مثل هذا الرفض: «سئل المحقق (. . .) عن تفسير سورة العصر، فقال: **﴿بسم الله الرحمن الرحيم والعصر. إن الإنسان لفي خسر﴾**[٨]، قال: أي في الاشتغال بالأمور الطبيعية، والاستغراق في المشيئات البهيمية. **﴿إلا الذين آمنوا﴾**؛ أي الكاملين في القوة النظرية. **﴿وعملوا الصالحات﴾**؛ أي الكاملين في القوة العملية. **﴿وتواصوا بالحق﴾**؛ أي الذين يكلمون عقول الخلائق بالمعارف النظرية. **﴿وتواصوا بالصبر﴾**[٩]؛ أي الذين يكملون أخلاق الخلائق بتبيين

---

(٤) **القرآن الكريم**، «سورة يوسف،» الآية ٣٦.

(٥) ابن خلكان، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٣٧.

(٦) **القرآن الكريم**، «سورة النحل،» الآية ١٢٥.

(٧) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨)، مج ١، ص ٤٤٦.

(٨) **القرآن الكريم**، «سورة العصر،» الآيتان ١ ـ ٢.

(٩) [**﴿والعصر. إن الإنسان لفي خسر. إلا الذي آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر﴾**]، المصدر نفسه، «سورة العصر،» الآيات ١ ـ ٣.

المقدمات الخلقية»[10]! واعترض ظهير الدين البيهقي - صاحب كتاب **تاريخ حكماء الإسلام** - على الإمام محمد الشهرستاني، فقال: «وكان يصنّف تفسيراً ويؤوّل الآيات على قوانين الشريعة والحكمة وغيرها، فقلت له: «هذا عدول عن الصواب، ولا يفسر القرآن إلا بآثار السلف من الصحابة والتابعين، والحكمة بمعزل عن تفسير القرآن وتأويله (. . .)»[11]. والأمر بالضد منه حدث بين يحيى بن يوسف النظام - وكان إماماً في العقليات - والعلاء بن المغلي - وكان إماماً في النقليات - في الحكاية التالية: «حكى لنا غير واحد أن العلاء بن المغلي الحنبلي قال له [ليحيى النظام] في مباحثة بحضرة المؤيد: يا شيخ نظام الدين اسمع مني مذهبك، وسرد له تلك المسألة من حفظه. فمشى النظام معه فيها ولا يزال ينقله حتى دخل به إلى علم المعقولات، فوقف العلاء، ورأى النظام أنه استظهر عليه، فصاح في الملأ: طاح الحفظ يا شيخ! هذا مقام التحقيق. فلم يردّ عليه، وعدت من فضائل النظام»[12]!

هذا وقد بلغ التهيّب من تفسير القرآن من بعض أهل التراث مبلغه. وقد بلغت الحرفية ببعض أئمة الفكر الديني أنهم تهيّبوا من أكل البطيخ، ولما استفسروا عن ذلك قالوا: «ما سمعنا الرسول يأكله حتى نعلم كيف نأكله اتساءً به واقتداءً». شعارهم في ذلك: «إنما فَضَل من فضل بالاتباع، وهلك من هلك بالابتداع، وإنما مذهبنا الاتباع». والحق أنه ما كانت الحرفية حكراً على أهل النقل، بل تجاوزته إلى أهل العقل. إذ مثلما انوجد للنقل حرفيوه، فكذلك انوجد للعقل حرفيوه. ومثلما وجد ثمة من مهد لتأسيس التقديس في حرفية النص، وجد من مهد لتأسيس التقديس في حرفية العقل. هذا طبيب إسرائيلي عاش في كنف الحضارة الإسلامية - ميخائيل بن ماسويه - سُئل يوماً عن «الموز» ماذا يقول فيه بوصفه طبيباً؟ فكان مما أجاب به: «ما رأيت له ذكراً في كتب الأوائل، وما كانت هذه حاله لا أقدم على أكله، ولا على إطعامه الناس»[13].

(١٠) قطب الدين محمد بن الشيخ علي الأشكوري الديلمي اللاهيجي، **محبوب القلوب: في أحوال الحكماء وأقوالهم من آدم إلى بداية الإسلام** (طهران: مركز نشر التراث المخطوط، ٢٠٠٣)، المقالة الثانية، ص ٤١٩.

(١١) ظهير الدين البيهقي، **تاريخ حكماء الإسلام**، تحقيق محمد كرد علي (دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي؛ مطبعة الترقي، ١٩٨٨)، ص ١٤٣.

(١٢) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ١٠، ص ٢٦٦ - ٢٦٧.

(١٣) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، **أخبار العلماء بأخبار الحكماء** (القاهرة: مكتبة المتنبي، [د. ت.])، ص ٢١٦.

البادي أن هذا الرجل كان يدّعي العقليات، ولا عقل له. فتأمل!

إلا أن أغلب مفكري الإسلام ذموا الواقفين على «الحرف» في قراءة القرآن، ودعوا إلى ما وَسَمه صاحب كتاب **صفة الصفوة** بوسم «قراءة القرآن بالتدبر». وقد استوى في ذلك القائل بالمذهب الزهدي وصاحب المنزع الفقهي والعارف الصوفي والمتفكر المتفلسف على حد السواء. هذا الزاهد الأكبر أبو حارث المحاسبي لما هو ذكر، في معرض كلامه عن فهم القرآن، أولئك «الذين يقولون بالحرف»، فإنه سرعان ما عطف على هذا النعت بقوله: «ومن العباد قوم ضلال قد جمعوا إلى الضلال الكبر، لا يرون أن أحداً يقول الحق على الله عز وجل غيرهم، وأنه لا مهتدٍ في الأرض غيرهم». وهذا الفقيه الجليل أبو إسحاق الشاطبي بادر بدوره إلى ذم أولئك الذين يفهمون النص على حرف ويدعون إلى: «إتباع ظواهر القرآن من غير تدبر ولا نظر في مقاصده ومعاقده». وهذا ابن عربي نقل عنه الشعراني قوله: «من كان يأخذ معرفته للحق من الحروف فهو جاهل به، فإن الحروف التي أخذ عنها معرفته تحجبه»(١٤). فما خرج من رق الكون ووثاق الحرف، وإنما استوثق بالحرف واستكره النص.

والحال أنه يتأدى عن قراءة القرآن قراءة حرفية افتراضان خاطئان:

أولهما، أن معاني النص متناهية، ومن شأن ما تناهى معناه أن يفهم الفهم الواحد بلا سواه. أكثر من هذا، أورد الشهرستاني نقداً لموقف أهل سد منافذ الفهم في النص على النحو التالي: «وبالجملة، نعلم قطعاً ويقيناً أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد، ونعلم قطعاً أيضاً أنه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضاً. والنصوص إذا كانت متناهية، والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار، حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد»(١٥).

وثانيهما، أن قارئ النص واحد يظل هو هو عبر العصور والأزمنة، ومن شأن فهم قارئ النص، على هذا النحو من الفهم الجامد، ترسيخ الاعتقاد

(١٤) أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، **الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ص ٢٢٤.

(١٥) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص ٢٠٠.

الساذج في أن ثمة قارئاً واحداً في التاريخ كله وفهماً وحيداً وعقلاً أوحدَ. وما الأمر كذلك. هذا الجرجاني يقول عن فهم البيت الشعري الواحد: «وإنك لتنظر في البيت دهراً طويلاً وتفسره، ولا ترى فيه شيئاً لم تعلمه، ثم يبدو لك فيه أمر خفي لم تكن قد علمته». هذا في البيت الشعري فكيف في الآية القرآنية! ولعله لهذا نقل عن حنين بن إسحق ـ وهو الذي خبر من الترجمة مسألة جلاء وخفاء المعاني خبرة : «كل زمان يلائم علماً وعادة وصنفاً من الإنسان»(١٦). ثم إن المرء ما ينفك يتدبر معاني القرآن ويستأنف ويعيد. . .هذا أبو سليمان الداراني كان يقول: «ربما أني أقوم خمس ليال متوالية بآية واحدة أرددها وأطالب نفسي بالعمل بما فيها، ولولا أن الله تعالى يمن عَلَيَّ بالغفلة ما تعديت تلك الآية طول عمري لأن لي في كل تدبر علماً جديداً، والقرآن لا تنقضي عجائبه»(١٧).

يكفي أن ندلل على ذلك بتفسير آيتين من كتاب الله. خذ بنا، بدءاً، إلى ما تقوله الآية الكريمة الأولى: **﴿أَوَلم يروا أنّا نأتي الأرض ننقصها من أطرافها﴾**(١٨) إذ أغلب القدماء على أن معنى هذه الآية، كما قال ابن قتيبة، نقصها من أطرافها؛ أي بموت العلماء والعباد؛ إذ كلما مات هؤلاء نقص من الأرض الصلاح، فبقدر قص أطراف الأرض ـ نقص العلماء ـ يكون نقص الصلاح سواء بسواء. وقد دل على شيوع هذا التأويل ما أورده ابن خلكان في **وفيات الأعيان** من أنه لما توفي العلامة ابن عصرون رثاه أحدهم بقوله: «ذاك كان ما قضاه الله وقدره من وفاة الإمام شرف الدين بن أبي عصرون رحمه الله تعالى، وما حصل بموته من نقص الأرض من أطرافها، ومن مساءة أهل الملة ومسرة أهل خلافها، فلقد كان علماً للعلم منصوباً، وبقية من بقايا السلف الصالح محسوباً»(١٩). غير أنه ما كان بأسرع من أن تنبه ابن قتيبة نفسه إلى معنى آخر ممكن للآية: هو أن الحق أراد بدلالة «قص الأرض» كأنه ينقص المشركين مما في أيديهم بالفتوح للمسلمين. وبهذا المعنى قال الطبري أيضاً: بظهور المسلمين من أصحاب محمد عليهم وقهرهم لأهلها، أفلا يعتبرون بذلك

(١٦) البيهقي، **تاريخ حكماء الإسلام**، ص ١٧.

(١٧) أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، **تنبيه المغترين**، تحقيق وائل أحمد عبد الرحمن ([د. م.]: المكتبة التوفيقية، [د. ت.])، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

(١٨) **القرآن الكريم**، «سورة الرعد،» الآية ٤١.

(١٩) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ٣، ص ٥٥ ـ ٥٦.

فيخافون ظهورهم على أرضهم وقهرهم إياهم؟[٢٠] والحال أن المعنى تبدل اليوم وصار البعض يجتهد في أن يحشر هذه الآية ضمن آيات الإعجاز العلمي في القرآن. والقراءة معلومة معروفة. وهي أشهر من أن تُتناول.

ثم ثن بمثال آخر، هو قوله تعالى: ﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق**﴾[٢١]. فقد قال مجاهد في تفسيرها: معنى «الآفاق» فتح القرى، ومعنى «أنفسهم» فتح مكة[٢٢]. ولعمرنا ما أبعد هذا الفهم عن الفهم المتداول اليوم الذي يستند إلى مجمل ما أنتجه العلم البشري من معارف ومعالم في النفس والكون! وما أشد الفرق في الفهم! فليعتبر.

والحال أن الدواعي إلى نبذ «الحرفية» في الفهم كثر. منها ما دأب المتصوفة على التمثل به: «إن الطرق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلق»[٢٣]، وما كانت هي طريقاً واحدة وإنما الطرق شتى، شأنها التعدد بتعدد المساقات والأفهام والمدارك والمواقف والمواضع . . . ومنها أن من شأن «الحرفية» أن توقع في التقليد والاتباع، وأن تورث الجمود على الموجود والمفهوم، وأن تكسب التعصب والتمذهب. وما كان الأمر مقتصراً على النقليات، بل تعداه إلى العقليات. فإنه إذا ما كان التقليد في النقليات من العقل في شيء، فإنه ليس بالعقل في شيء أيضاً التقليد في النقليات. إنما المبدأ: اجتهد في ألّا تقلد. ولهذا قال أبو النضر نفيس في رأي أورده أبو الحسن العامري وقد اقتبسه من أرسطو: «وقول أبي الحسن [العامري] هذا عن الحكيم تقليد، كما إن دعوى ذاك الحكيم توهّم، ومحبة الرجال للرجال فتنة حاملة على قبول الباطل، وبغض الرجال للرجال فتنة حاملة على رد الحق»[٢٤]. بل ذهب بعض مفكري الإسلام إلى حد القول: «والحق لا يصير

---

(٢٠) انظر مثلاً: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **تفسير غريب القرآن**، ترجمة وتحقيق السيد أحمد صقر (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٨)، ص ٢٢٩.

(٢١) **القرآن الكريم**، «سورة فصلت،» الآية ٥٣.

(٢٢) ابن قتيبة، المصدر نفسه، ص ٣٩٠.

(٢٣) أحمد النقشبندي الخالدي، **جامع الأصول في الأولياء**، تحقيق أديب نصر الدين، ٣ مج (بيروت: الإنتشار العربي، ١٩٩٧)، ص ٣١١.

(٢٤) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **كتاب الإمتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى**، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين (بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، [١٩٥٣])، ج ٢، ص ٨٨.

حقاً بكثرة معتقديه، ولا يستحيل باطلاً بقلة منتحليه، وكذلك الباطل»[٢٥].

ولئن اتفق أغلب مفكري الإسلام على ضرورة اجتناب «الحرفية» في فهم النص، وقالوا بمبدأ «التدبر» لمعانيه ـ مغلّبين بذلك «الروح» على «الحرف» ـ فإنهم اختلفوا في بيان مبلغ هذه «الروحية» في الفهم: ما بين مشدّد بأشد التضييق، وموسّع بأرحب التوسيع. هذا الإمام أبو إسحاق الشاطبي نفسه ما فتئ يحيرنا بنظريته الفهمية في قراءة النص القرآني. إذ لئن ذهب إلى حد استهجان «الحرفية» في هذا المقام، فإنه عمد إلى طرح تصور في قراءة النص الديني فريد أوحد، مبناه على هذا الأصل: «إن هذه الشريعة أمية لأمة أمية. وقد قال عليه السلام: «نحن أمة أمية لا نحسب ولا نكتب، الشهر هكذا وهكذا وهكذا»»[٢٦]، والمقتضى الذي يستنتجه من هذا الأصل هو هذا الأمر: «ولأنَّ الشريعة أمية، فلا يليق بها من البيان إلا الأمي»[٢٧]. والحال أن مؤدى فهم النص، على هذا النحو من الفهم، استبعاد كل فهم «غير أمي» للنص! مثال ذلك قول الشاطبي في تفسير الآية: ﴿**أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيّناها**﴾[٢٨]، بأن من رام تفسيرها بعلم الهيئة فقد رام أمراً «غير سائغ»، وذلك بحجة ـ أو تعلّة ـ أن: «ذلك من قبيل ما لا تعرفه العرب، والقرآن إنما نزل بلسانها وعلى معهودها»[٢٩]. فتأمل! وما كان العلم وحده هو الممنوع من النظر في القرآن، بل الفلسفة أيضاً. فلا مساغ، عند الإمام، لأن تتسور الفلسفة على القرآن وتتجرأ على ادعاء فهمه. قال الشاطبي: «والفلسفة ـ على فرض أنها جائزة الطلب ـ صعبة المأخذ، بعيدة الملتمس، لا يليق الخطاب بتعلمها كي تتعرف آيات الله ودلائل توحيده للعرب الناشئين في محض الأمية، فكيف وهي مذمومة على ألسنة أهل الشريعة، منبّه على ذمها (. . .)؟»[٣٠] وقال في موضع آخر: «إن تتبّع النظر في كل شيء وتطلب علمه من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم»[٣١]!

---

(٢٥) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، تحقيق وشرح حسن السندوبي ([القاهرة]: مكتبة الثقافة الدينية، [د. ت.])، ص ١٦١.

(٢٦) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله دراز (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، مج ١، ص ٥٢.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٢٨) **القرآن الكريم**، «سورة ق،» الآية ٦.

(٢٩) الشاطبي، المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٥١.

بيد أنه وجد من المفكرين المسلمين من تحرر من هذه القيود التي وضعها النصيون لفهم النص. هذا ظهير الدين البيهقي يروي ـ في كتابه **تاريخ حكماء الإسلام** ـ عن أبي الحسن الأنباري الحكيم ما خالف اعتراض الشاطبي على فهم آي القرآن الفلكية بالعلم، فيقول في ترجمة الحكيم: «كان حكيماً، والغالب عليه علم الهندسة، وكان الحكيم عمر الخيام يستفيد منه وهو يقرر له [كتاب] المجسطي، فقال بعض الفقهاء يوماً للأنباري: ما تدرس؟ فقال: أفسر آية من كتاب الله تعالى، فقال الفقيه: وما تلك الآية؟ فقال الأنباري: قول الله تعالى: **﴿أَوَلم يروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها﴾**، فأنا أفسر كيفية بنيانها»(٣٢). وما أبعد ما بين الفهمين، فاعتبر!

وإنك لواجد التأصيل لهذا الفهم المستحدث في فكرة ابن عربي التي تضاد فكرة الشاطبي مضادة مطلقة: من جهة أولى وسّع ابن عربي مجال فهم النص أمام أهل اللغة من العرب، فقال: «واعلم أن كلام الله تعالى قد أنزل بلسان العرب، فإذا اختلفوا في الفهم عن الله ماذا أراد بكلامه مع اختلاف مدلولات تلك الكلمة أو الكلمات كان كلام الله يقبل جميع الوجوه التي فهموها، وذلك لأن الله تعالى عالم بجميع تلك الوجوه، فما من وجه منها إلا وهو مقصود الله تعالى من تلك الكلمة بالنظر إلى من يفهم منه ذلك الوجه المقصود ومقصود أيضاً لذلك الشخص المتكلم ما لم يخرج عن لسان العرب فإن خرج عن لسان العرب فلا فهم ولا علم»(٣٣). أكثر من هذا، تقدم ابن عربي خطوة للقول: «إن القرآن وإن كان نزل بلسان العرب فإنه خاطب به الناس أجمعين أصحاب اللسان وغيرهم»، فلا فضل لعربي على عجمي في فهم القرآن، ما راعى أصول اللسان العربي وضوابطه. فقارن بين كونية الفهم عند ابن عربي ومحلّيته عند الشاطبي يظهر لك الفارق بين «الروح» و«الحرف». على أن في تفسير ابن عربي من عجب التفسير الشيء الكثير، وفيه الكثير من التفسير بالاستكراه، وهو من أعجب ما حمل عليه القرآن.

أما ابن عجيبة فقد أصّل للمسألة بالتأصيل التالي: «كلام الخلق يتناهى لفظاً ونوعاً، وكلام الحق لا يتناهى نوعاً وإن كان يتناهى لفظاً. فكل كلمة برزت للوجود تتناهى في نفسها، لأنها مخلوقة، ولا تتناهى في نوعها، لأنها

---

(٣٢) البيهقي، **تاريخ حكماء الإسلام**، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

(٣٣) الشعراني، **الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر**، ص ١٦٨.

دالة على معنى لا نهاية له. فإذا انقضت كلمة من جهة لفظها، فلا بد من كلمة أخرى، تدل على المعنى الذي لا نهاية له . . .»[٣٤].

وقد أورد ابن عربي: «والرب يتفاضل العلم به من كل عبد، وكل عبد يعتقد في ربه خلاف ما يعتقده غيره مما يقوم في الخيال»، ولذلك فإنه: «كان كل عبد لا يسبّح إلا ربه الذي اعتقده رباً، وكم شخص لا يعتقد في الرب ما يعتقده غيره، بل ربما كفر غيره في اعتقاده في ربه»[٣٥]. والأنكى من ذلك، أن من شأن القراءة الحرفية أن تصير القارئ والخالق واحداً: ما فهمه عنه هو ما أوحى به. وفي هذا خطر على النص نفسه. وقد كره بعض الصحابة أن يسوغ رأيهم الذي ارتأوه بنسبه إلى الرب. إذ كتب كاتب عمر بن الخطاب يوماً: «هذا ما أرى الله أمير المؤمنين عمر بن الخطاب». فقال: «لا، أمحه، واكتب: هذا ما رأى عمر بن الخطاب. لئن صواباً فمن الله وإن خطأ فمن عمر، والله ورسوله منه بريء»[٣٦].

وما زال حكماء العرب يحتفون بمن يفتح لهم في المعاني أبواباً جديدة وينهج لهم فيها مناهج مستحدثة، وذلك حتى مدحوا تلامذتهم الذين بدت عليهم مخايل النجابة، فكان أن قطع البعض منهم سلسلة التقليد ووصل عروة الاجتهاد. هذا أبو الفضل محمد بن أبي قاسم صار أستاذ أستاذه. إذ حكى أستاذه ابن مرزوق فقال: «ما عرفت العلم حتى قدم عَلَيَّ هذا الشاب. فقيل: كيف؟ قال: لأني كنت أقول فيسلَّم لي كلامي، فلما جاء هذا شرع ينازعني فشرعت أتحرّز وانفتحت لي أبواب من المعارف». ولذلك كتب والد روحه إلى والد بدنه: «قدم علينا وكنا نظن به حاجة إلينا فاحتجنا إليه»[٣٧]. ولهذا أيضاً وجدنا من الفقهاء من يقول: «أنا أتبع الحق وأجتهد ولا أتقيد بمذهب».

والحال أن التقيد بالحرفية باب التعصب الواسع. هذا شيخ الإسلام أبو

---

(٣٤) أحمد بن محمد بن عجيبة الفاسي، **شرح صلاة القطب بن مشيش؛ شرح صلاة ابن العربي الحاتمي؛ سلك الدرر، في ذكر القضاء والقدر**، جمع وتحقيق عبد السلام العمراني الخالدي (الدار البيضاء: مكتبة الرشاد، ١٩٩٩)، ص ٢٠٨.

(٣٥) الشعراني، المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤١.

(٣٦) ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، مج ٢، ص ٤٠.

(٣٧) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ٩، ص ١٨٢.

إسماعيل الهروي صاحب كتاب **ذم الكلام** كان على الرأي القائل: كل من لم يكن حنبلياً فليس بمسلم، وكان ينشد:

أنا حنبلي ما حييت وإن أمت   فوصيتي للناس أن يتحنبلوا[٣٨]

وذهب الأمر بالمفتي الشافعي فخر الدين أبو منصور بن عساكر ـ وقد شهد له من ترجموه بأنه كان قليل التعصب ـ أنه: «كان يتورّع من المرور في زقاق الحنابلة لئلا يأثموا بالوقيعة فيه، وذلك أن عوامّهم كانوا يبغضون بني عساكر للتمشعّر»[٣٩]؛ أي لأنهم كانوا على مذهب الأشعرية. وسئل الفقيه الحنبلي أبو سعد البغدادي عن الفقيه أبي منصور بن شكرويه، فقال: «كان أشعرياً، لا يسلّم علينا، ولا نسلّم عليه!»[٤٠] وهذا الواعظ الأشعري ابن المعتمد ذكر الذهبي الفتنة التي أحدثها عليه بعض عامة الحنابلة، والتي اضطرت الخليفة إلى تسفيره إلى همذان، فقال: «رجمه العوامّ حتى تراجموا بكلب ميت!»[٤١].

وما كان التعصب وقفاً على مذهب واحد، بل إنه كاد يصير مشتركاً بين عوامّ جلّ المذاهب الإسلامية. فمن التعصب المضاد ضد الحنبلية أن كان الفقيه أبو منصور البروي يقول: «لو كان لي أمر لوضعت على الحنابلة الجزية»[٤٢]! وكان محمد موسى البلاشاغوني يقول: «لو كان لي أمر لأخذت الجزية من الشافعية»[٤٣]. وكان الفقيه الحسن بن قبيس غالياً في مذهب أبي حنيفة، ويذكر أنه كان يقول: «لو كان لي ولاية لأخذت من أصحاب الشافعي الجزية»[٤٤].

---

(٣٨) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، ١٨ مج (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦ ـ ١٩٩٧)، مج ١٤، ص ٤٠ ـ ٤١.

(٣٩) المصدر نفسه، مج ١٦، ص ١٧٨.

(٤٠) المصدر نفسه، مج ١٤، ص ٣٢.

(٤١) المصدر نفسه، مج ١٤، ص ٥٨٩.

(٤٢) أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، أشرف على تحقيقه وخرج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط؛ حققه وعلق عليه محمود الأرناؤوط، ١٠ ج (دمشق: دار ابن كثير، ١٩٨٦ ـ ١٩٩٣)، ج ٦، ص ٣٧٠.

(٤٣) زين الدين قاسم بن قطلوبغا، **تاج التراجم في من صنف من الحنفية**، تحقيق محمد خير رمضان يوسف (دمشق: دار القلم، ١٩٩٢)، ص ٢٥٠.

(٤٤) أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، دراسة وتحقيق محب الدين أبي سعيد عمر ابن غرامة العمروي، ٨٠ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥ ـ ٢٠٠٠)، ج ٥٦، ص ٧٦.

وكان مذهب محمد بن عمر الصّيمري في بقية مذاهب الإسلام التي لم يرض عنها أن الدار إذا غلب عليها الجبر والتشبيه فهي دار كفر(٤٥)! وأنشأ زكي الدين بن رواحة مدرستين في دمشق وحلب، وجعل من شروطه للدراسة فيها: «ألا يدخلها مسيحي أو يهودي أو حنبلي»! (٤٦)

وبعد هذا، ليس يستغرب أن يقول الزاهد أبو سعيد الخراز: «إن أبعد الناس من الله عز وجل من يدّعي الإشارة والقرب، وأكثرهم إليه إشارة أمقتهم عندهم»(٤٧). ونظير هذا القول نسب إلى ذي النون المصري: «أكثر الناس إشارة إلى الله في الظاهر أبعدهم من الله عز وجل»(٤٨).

ولعل من الآثار السلبية للحرفية على الثقافة العربية حجب باب العلم عن العقل العربي. هذا الفقيه الواعظ ابن الجوزي يقول في كتابه **صيد الخاطر**: «لو قال قائل: ما الصواعق؟ وما البرق؟ وما الزلازل؟ قلنا: شيء مزعج، ويكفي. والسر في ستر هذا أنه لو كشفت حقائقه خف مقدار تعظيمه»(٤٩). وهذا الفقيه الحسين بن علي البربهاري ينصح فيقول: «وأقلل من النظر في النجوم إلا بما تستعين به على مواقيت الصلاة، والْهُ عما سوى ذلك فإنه يدعو إلى الزندقة»(٥٠). وهذا فقيه عالم من علماء الدولة العثمانية يدعى ابن مداس التوقاتي ترجم له طاش كبرى زاده فقال: «وله تعليقات أيضاً على أسباب قوس قزح وقال في أواخرها: «هذا على مذهب الحكماء، وأما نحن المتشرعة فالأولى بنا أن نضرب عن أمثال ذلك صفحاً، على أنه قيل إن قزح اسم الشيطان، والله أعلم»»(٥١).

---

(٤٥) أحمد بن يحيى بن المرتضى، **كتاب طبقات المعتزلة**، عنيت بتحقيقه سوسنة ديفلد ـ فلزر، النشرات الإسلامية؛ ج ٢١ (فيسبادن: فرانز شتاينر، ١٩٦١)، ص ٩٦.

(٤٦) عبد الرحمن بن إسماعيل أبو شامة، **كتاب الروضتين في أخبار الدولتين**، تحقيق محمد حلمي محمد أحمد (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٨٨)، ج ١، القسم الأول، ص ١٠.

(٤٧) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ٥، ص ١٣٧.

(٤٨) المصدر نفسه، ج ١٥، ص ٤٢٨ ـ ٤٢٩.

(٤٩) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **صيد الخاطر** ([القاهرة]: مكتبة الصفا، ٢٠٠٤)، ص ٦٠ ـ ٦١.

(٥٠) محمد بن الحسين بن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة السُنّة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ٢، ص ٢٦.

(٥١) أبو الخير أحمد بن مصطفى طاشكبري زاده، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**، ويليه العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم تأليف علي بن لالي بالي منق (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٥)، ص ٦٣.

والحال أن التحرر من الحرفية ليفيد، في ما يفيده، التحرر من المذهبية الضيقة. وقد بلغ في هذا الفقيه واللغوي العلامة أبو الحسين الرازي شأواً عظيماً. إذ ذكر أنه كان فقيهاً شافعياً حاذقاً، ثم انتقل إلى مذهب مالك في آخر أمره. فسئل عن ذلك فقال: «دخلتني الحمية لهذا الإمام المقبول على جميع الألسنة أن يخلو مثل هذا البلد ـ يعني الريّ ـ من مذهبه، فعمرت مشهد الانتساب إليه حتى يكمل لهذا البلد فخره؛ فإن الري أجمع البلاد للمقالات والاختلافات في المذاهب على تضادّها وكثرتها»(٥٢). بل إن التحرر من الحرفية لكان يعني، في بعض ما يعنيه، التحرر من كل مذهبية أنّى كانت هي. هذا محمد بن إبراهيم بن منذر النيسابوي ـ فقيه مجتهد وحافظ ثبت، كان شيخ الحرم بمكة ـ قال الحافظ الذهبي عنه: «لم يكن يتقيد بمذهب بل يدور مع ظهور الدليل». وعلّق على مذهبه هذا بالقول: «وما يتقيد بمذهب واحد إلا من هو قاصر في التمكن من العلم كأكثر علماء زماننا، أو من هو متعصب». وهذا الفقيه ابن ناجية، ذكره السمعاني فقال: «فقيه دين، حلو الوعظ، تفقّه على أبي الخطاب، ثم تحول حنفياً، ثم شافعياً، وقال لي: أنا اليوم متبع للدليل، ما أقلد أحداً»(٥٣).

وهذا الفقيه الأندلسي بقيّ بن مخلد بن يزيد، ذكره ابن حزم، فقال عنه: «وكان متخيراً لا يقلّد أحداً»(٥٤). وهذا الفقيه سعيد بن الحداد، ذكره صاحب **طبقات علماء إفريقية**، فقال عنه: «وكان مذهبه النظر والقياس والاجتهاد لا يتحلى بتقليد أحد من العلماء، ويقول: «إنما أدخل كثيراً من الناس إلى التقليد نقص العقول ودنا الهمم». وكان يقول: «القول بلا علّة تعبّد والتعبّد لا يكون إلا من المعبود». وكان يقول: «كيف يسع مثلي ممن أتاه الله فهماً أن يقلد أحداً من العلماء بلا حجة ظاهرة»»(٥٥).

---

(٥٢) أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن الأنباري، **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، تحقيق عطية عامر، ط ٢ (سوسة، تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٩٨)، ص ١٩٠ ـ ١٩١.

(٥٣) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، أشرف على التحقيق شعيب الأرنؤوط، ٢٣ مج، ط ٣ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤ ـ ١٩٨٥)، ج ١٥، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٥٤) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، حققه إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٥١٩.

(٥٥) أبو عبد الله محمد بن الحارث الخشني، **طبقات علماء إفريقية**، تحقيق محمد زينهم عزب (القاهرة: مكتبه مدبولي، ١٩٩٣)، ص ٢٧.

ومن أسباب التخلي عن الحرفية الضيّقة المعرفة بمذاهب الناس. هذا الفقيه الحنبلي تقي الدين الزريراتي ترجم له ابن رجب فقال: «(. . .) وله اليد الطولى في المناظرة والبحث، وكثرة النقل، ومعرفة مذاهب الناس. وانتهت إليه رياسة العلم في بغداد غير مدافع. وأقر له الموالف والمخالف. وكان الفقهاء من سائر الطوائف يجتمعون به، يستفيدون منه في مذاهبهم، ويتأدبون معه، ويرجعون إلى قوله ونقله لمذاهبهم، ويردّهم عن فتاويهم فيذعنون له، ويرجعون إلى ما يقوله، ويعترفون له بإفادتهم في مذاهبهم (. . .) قال له مرة بعض أئمة الشافعية ـ وقد بحث معه ـ أنت اليوم شيخ الطوائف ببغداد»[٥٦]. وقد شهد أحمد بن حنبل للعلامة الفقيه إسحاق بن راهويه، فقال: «لم يعبر الجسر إلى خراسان مثل إسحاق، وإن كان يخالفنا في أشياء، فإن الناس لم يزل يخالف بعضهم بعضاً»[٥٧].

أكثر من هذا، كثير من مفكري الإسلام حاربوا المذهبية الضيّقة، وذلك بالقول بضرب من النسبية. وما زالوا يفعلون حتى لأنك واجد من يرفض أن يقول بالقول المذهبي في كل أمر أمر. هذا يونس بن حبيب، على اتباعه طريقة عمرو بن العلاء في النحو، كان يقول: «لو كان أحد ينبغي أن يؤخذ بقوله كله في شيء، كان ينبغي أن يؤخذ بقول أبي عمرو بن العلاء كله في العربية. ولكن ليس من أحد إلا وأنت آخذ من قوله وتارك»[٥٨]. بل هذا إبراهيم ابن محمد صدر الدين الشيرازي ذكر عنه حتى إنه: «قرأ على جماعة منهم والده ولم يسلك مسلكه وكان على ضد طريقة والده في التصوف والحكمة»[٥٩]. وكفاك بهذا احتفاءً بالاختلاف! ناهيك عن القاضي منذر بن سعيد البلوطي الذي كان، وقد غلب عليه التفقه بمذهب داود الظاهري ـ يؤثر مذهبه على غيره من المذاهب، ويجمع كتبه، ويحتج لمقالته ـ ما كان يأخذ بهذا المذهب إلا لنفسه وذويه، فإن هو جلس للحكومة، قضى بمذهب مالك وأصحابه ـ وهو المذهب الذي كان العمل عليه بالأندلس، وحمل السلطان أهل مملكته

---

(٥٦) أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة** ([القاهرة]: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ٢، ص ٤١١.

(٥٧) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ٨، ص ١٢٨.

(٥٨) ابن الأنباري، **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، ص ١٦.

(٥٩) عبد الله بن عيسى الأفندي، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، باهتمام محمود المرعشلي؛ تحقيق أحمد الحسيني، ٥ ج (قم، إيران: مطبعة الخيام، ١٩٨١) ج ١، ص ٢٧.

عليه. . .[٦٠] ودونك الفقيه الحافظ قاسم بن محمد بن سيار ـ الذي قال فيه أبو الوليد بن الفرضي: «ولم يكن بالأندلس مثله في حسن النظر والبصر بالحجة ـ فقد كان يذهب مذهب الحجة والنظر وترك التقليد، مع ميله إلى مذهب الشافعي، فإنه ـ وقد أوصى ولده قبيل مماته ـ وما قال له: «عليك بكذا، أو الزم كذا. . . فهو الأفضل والأكمل والأمثل. . .»، وإنما قال له: «عليك برأي الشافعي، فإني رأيته أقل خطأ»[٦١]. وأتى أبو العباس بن البياني إلى الفقيه الإفريقي مالك بن عيسى القفصي، فقال له: «حدثني ولا تحدثني إلا بما يوافق مذهبي». فعطف الفقيه على الناس فقال لهم: «هذا رجل لا يحب أن يكون عالماً»[٦٢].

ولربما لهذا السبب ذم العديد من مفكري الإسلام التقليد الحرفي، كما عابوا على من أقام على معتاد التقليد واستنام إليه واكتفى بالجمود على الموجود. وقد عرّفوا «المقلد» بأنه هو من إذا قيل له: «من أين لك هذا؟» يقول: «سمعت الناس يقولونه فقلته». قال ابن الجوزي: «ومن أقبح النقص التقليد». وأضاف مبيناً أن الصلة بأسلافنا ينبغي ألا تؤصل على مبدأ «التقليد الحرفي»: «ولو أمكنك عبور كل أحد من العلماء والزهاد فافعل، فإنهم كانوا رجالاً وأنت رجل. وما قعد ما قعد إلا لدناءة الهمة وخساستها»[٦٣]. وقال في مكان آخر: «ولا ينبغي أن يخلد العاقل إلى تقليد معظّم شاع اسمه. فيقول: قال أبو زيد، وقال الثوري. فإن المقلد أعمى»[٦٤]. فمن شأن من كان هواه الحرف أن يثبت عليه، إما لأنه مذهب أبيه وأهله، أو لأنه نظر نظراً أولاً فرآه صواباً، ولم ينظر في ما يناقضه، ولم يباحث العلماء ليبيّنوا له خطأه[٦٥]. وقال ابن بسام: «والإحسان غير محصور، وليس الفضل على زمن بمقصور، وعزيز على الفضل أن ينكر، تقدم به الزمان أو تأخر، ولحى الله قولهم: الفضل للمتقدم. فكم دفن من إحسان، وأخمل من فلان. ولو اقتصر المتأخرون على كتب المتقدمين، لضاع علم كثير، وذهب أدب غزير»[٦٦].

---

(٦٠) المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ج ٢، ص ٢١.
(٦١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٠ ـ ٥١.
(٦٢) الخشني، **طبقات علماء إفريقية**، ص ٤٣.
(٦٣) ابن الجوزي، **صيد الخاطر**، ص ١٢٠.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٦٠.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٣٣٢.
(٦٦) أبو الحسن علي بن بسام، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق إحسان عباس (ليبيا؛ تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٨)، المقدمة، ص ١٤.

غير أن ابن الجوزي وإن ذمّ التقليد فما ذم الجمود على الحرف. هنا الحرف يكون حساً. فقد حكى ـ في كتاب **المنتظم** عن تشكيكه في إيمان صدقة بن الحسين ـ أبي الفرج الحداد ـ ما يلي: «وكنت أنا أتأمل عليه إذا قام إلى الصلاة فأكون في أوقات إلى جانبه فلا أرى شفتيه تتحرك أصلاً»! ويعجبني رد الوزير ابن يونس على حرفية ابن الجوزي الحسية: «قال ابن القطيعي: سمعت الوزير ابن يونس ـ ومجلسه حافل بالعلماء ـ يثني على صدقة، وينكر على ابن الجوزي قدحه فيه بقوله: «صليت إلى جانب صدقة، فما سمعته يقرأ». وقال: «الواجب أن يسمع نفسه، لا من إلى جانبه. وأين حضور قلب ابن الجوزي من سماع قراءة غيره؟»[٦٧].

على أن المتصوفة وإن كانوا الأبعد عن الحرفية، فإنهم التزموا الحرفية في شأن تربية المريدين؛ بحيث أبرزت صلة الشيخ بالمريد إحدى أخطر صور الحرفية. فكانت «المريدية» شأناً من شؤون الحرفية: «قال: وما المريدية؟ قلت: لا أدري. قال: التجرد أمام المشيخة من الإرادة»[٦٨]. إذ عمد جماعة منهم إلى إبطال حيرة المريد في ما يقوله الشيخ، وحقه في السؤال عما يشكل عنه من أمره. تابع هو المريد لشيخه إِمَّعَةٌ إِمَّرَةٌ مقلدة، وذلك حتى جعل القشيري من شروط المريد: «ألا يتنفس بنفس إلا بإذن شيخه»[٦٩]! وقال أبو سهل الصعلوكي: «ومن شأنه [يعني: المريد]: ألا يقول لشيخه قط لِمَ؟ فقد أجمع الأشياخ على أن كل مريد قال لشيخه: لِمَ؟ لا يفلح الطريق أبداً»[٧٠]. ونقل عن الغزالي قوله: «ومهما أشار عليه [على المريد] شيخه بطريق في التعلم، فليقلده وليدع رأيه؛ فخطأ مرشده أنفع له من صواب نفسه»[٧١]. وهذا عبد الوهاب الشعراوي يحكي جزءاً من هذه الصلة الملتبسة فيقول: «سمعت شيخ الإسلام برهان الدين بن أبي شريف رحمه الله يقول: «من لم ير خطأ

---

(٦٧) ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٣٤١.

(٦٨) بهاء الدين محمد مهدي بن علي الرواس، **بوارق الحقائق**، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دارالكتب العلمية، ٢٠٠٦)، ص ٤٦.

(٦٩) عبد الكريم بن هوازن القشيري، **تفسير القشيري المسمى لطائف الإشارات**، ٣ مج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠)، مج ٢، ص ٣٧٦.

(٧٠) سراج الدين عمر بن علي بن الملقن، **العقد المذهب في طبقات حملة المذهب**، حققه وعلق عليه أيمن نصر الأزهري وسيد مهنى (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ص ٥٥.

(٧١) أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن جماعة، **تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم**، تحقيق عبد السلام عمر علي ([القاهرة]: مكتبة ابن عباس، ٢٠٠٥)، ص ١٨٨.

شيخه أحسن من صوابه هو، لم ينتفع به»». وقد قالوا: «اعمل بإشارة شيخك، فإن خطأه أرقى من صوابك أنت»[72]. وقال ابن جماعة: «وقَلَّ أن يفلح من اقتصر على الفكر والتعقل بحضرة الشيخ خاصة»[73]، ونسي ما قاله، فما كان بأسرع من أن ذكر: «إن الجمود على نفس المسطور يشغل عن الفكر الذي هو أم التحصيل والتفقه»[74]! وكان بعضهم إذا ما ذهب إلى شيخه تصدّق بشيء، وقال: «اللهم استر عيب شيخي عني، ولا تذهب بركة علمه عني»[75]. وذاك هو العمى المزدوج: لا يدرك المريد خطأ شيخه فحسب، وإنما يرغب في ألا يدركه! وحقق ابن قيم الجوزية هذه الصلة الملتبسة بضرورة تعليق روحانية المريد بروحانية شيخه، وذلك بحيث يكون الوقوف من المريد أوجب حيث وقف هو به الشيخ، والمسير معه ألزم حيث سار به، وبحيث يجعله هو شيخه الذي قد ألقى إليه أمره كله: سره وظاهره. إذ من واجبك ـ أيها المريد ـ أن: «تجيبه إذا دعاك، وتقف معه إذا استوقفك، وتسير إذا سار بك، وتُقيل إذا قال، وتنزل إذا نزل، وتغضب لغضبه، وترضى لرضاه»[76]! وكم رددوا من عبارات المقايسة: «كن مع شيخك كالميت بين يدي غاسله» الترداد الطويل، وكم كرروا من عبارات المماثلة: «أن ينقاد المريد لشيخه في أموره ولا يخرج عن رأيه وتدبيره، بل يكون معه كالمريض مع الطبيب الماهر» الشيء الكثير. إنما شأن المريد مع الشيخ كالجالس على البحر، ينتظر ما يرزقه الله منه[77]. بل تجاوزوا ذلك إلى القول: «من كان دليله كتابه، فخطأه أكثر من صوابه، أو غلب خطأه صوابه»، وإلى القول: «من دخل في العلم وحده خرج منه وحده». وقد قال الصوفي الحسن بن علي الدقاق: «الشجر إذا نبت بنفسه ولم يستنبته أحد يورق ولا يثمر، ومريد بلا أستاذ لا يجيء منه شيء»[78]. وقال الشيخ أبو العباس المرسي: «كل من لا يكون له في هذا الطريق شيخ لا يفرح به، بل ولو

---

(72) أبو المواهب عبد الواهب بن أحمد الشعراني، **الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية** (بيروت: دار صادر؛ دمشق: دار البشائر، ١٩٩٩)، ص ٢٣٤، ٢٦٩ و٣٥٠.

(73) ابن جماعة، **تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم**، ص ٢٢٨.

(74) المصدر نفسه، ص ٢٦٠.

(75) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(76) ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، مج ٣، ص ١٤٣.

(77) أحمد بن محمد بن عجيبة الفاسي، **فهرسة ابن عجيبة**، تحقيق عبد الحميد صالح حمدان (القاهرة: دار الغد العربي، ١٩٩٠)، ص ٦٥.

(78) عبد الرؤوف محمد بن علي المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، تحقيق محمد أديب الجادر، ٣ ج في ٤ (بيروت: دار صادر، ١٩٩٩)، ج ٢، ص ١٨٠.

كان وافر العقل منقاد النفس واقتصر على ما يلقي إليه شيخ التعليم فقط، فلا يكمل كمال من تقيد بالشيخ المربي، لأن النفس أبداً كثيفة الحجب عظيمة الإشراك. فلا بد من بقاء شيء من الرعونات فيها. ولا يزول ذلك عنها بالكلية إلا بالانقياد للغير والدخول تحت الحكم والقهر. وكذا لو سبقت له من الله عناية، وأخذه الحق إليه وجذبه إلى حضرته، لا يؤهل للمشيخة ولو بلغ ما بلغ»(٧٩). وقال صاحب **لطائف المنن**: «وكل من لم يكن له أستاذ يصله بسلسلة الأتباع، ويكشف له عن قلبه القناع، فهو في هذا الشأن لقيط لا أب له، دعي لا نسب له». بل جعلوا الذيلية للأستاذ بلا بديل، فبينما رأى البعض: «أنك لا تعرف خطأ أستاذك إلا بالإقبال على غيره»، أو: «إذا أردت أن تعرف خطأ أستاذك فجالس غيره»(٨٠)، أو: «إذا أردت أن تعلم علم أستاذك فجالس غيره»، تشبث الكثير من المتصوفة بضرورة الثبات على الشيخ، حتى قال الصوفي علي بن وفا: «أثبت تنبت، فما نبتت شجرة قط قطعت زمنها في التنقل من مغرس إلى مغرس»(٨١). وحتى جعلوا من شروط المريدية عدم تشوف المريد إلى غير شيخه والانتقال إليه. قال ابن عجيبة: «وقد عدّوا هذا من أقبح كل قبيح، وأشنع كل شنيع، وأفظع كل فظيع، وهو تسويس لبذرة الإرادة»(٨٢). أوَما قالوا: اثبت تنبت؟ على أن بعض المتصوفة خرجوا عن طور هذه الحرفية الضيقة. إذ كان شيخ الصوفي أبي العباس المرسي يقول: «اصحبوني ولا أمنعكم أن تصحبوا غيري، فإن وجدتم منهلاً أعذب من هذا المنهل فَرِدوا»(٨٣).

والحق أن فكرة «المشيخة» هذه كانت أحد أهم الأبواب التي نفذ منها التقليد إلى جسم الثقافة العربية. وما زال العديد من فقهاء العرب ومتصوفته يُعلون من شأن «الشيخ»، حتى غالوا في ذلك كل المغالاة. فعدّوا من لا شيخ

---

(٧٩) ابن عجيبة الفاسي، المصدر نفسه، ص ٦١.

(٨٠) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ١٠ مج (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، [د. ت.])، ج ٣، ص ١٦ ـ ١٧.

(٨١) أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، **الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار** (القاهرة: دار الفكر، [د. ت.])، ج ٢، ص ٥٤.

(٨٢) ابن عجيبة الفاسي، **فهرسة ابن عجيبة**، ص ٦٦.

(٨٣) أبو العباس أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، تحقيق عبد الله بن يحيى السريحي [وآخرون]، ٢٧ ج (أبو ظبي: المجمع الثقافي، ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠٥)، ج ٨: **طوائف الفقراء ـ الصوفية**، تحقيق بسام محمد بارود، ص ٣٤٥.

له عرياً من المعارف، بل عدّوا «الشيخ» الكتاب المفتوح والكتاب الشيخ المغلق. وفضلوا مفاتيح الشيخ على مغالق الكتب. ومجّدوا أن يقول المرء رأي غيره، وقبّحوا أن يقول رأي نفسه. واستحسنوا أن يكون الإنسان تابعاً لغيره حيثما هو مشى مشى وحيثما وقف وقف، لا مسترسلاً لا يمشي إلا ببينة ولا يقف إلا بحجة. هذا ابن حيان يقول:

يظن الغمر أن الكتَب تُجدي ... أخا ذهن لإدراك العلوم

وما يَدري الجهول بأن فيها ... غوامض حيّرت عقل الفهيم

إذا رمت العلوم بغير شيخ ... ضللت عن الصراط المستقيم

وتلتبس الأمور عليك حتى ... تصير أضل من توما الحكيم

وقال أيضاً:

أمدعياً علماً ولست بقارئ ... كتاباً على شيخ به يسهل الحزن

أتزعم أن الذهن يوضح مشكلاً ... بلا موضح؟ كلّا لقد كذب الذهن

وإن الذي تبغيه دون معلم ... كموقد مصباح وليس له دهن

وما زالوا يزينون للمريد المبتدئ أن يتخذ الشيخ المنتهي، دون الكتاب، دليلاً يسترشد به ويستهدي، حتى استكره الشيخ محمود الكردي الخلوتي فهم الآية الكريمة: ﴿**إن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون**﴾(٨٤)، فتأولها بلسان الإشارة: «وإن يوما عند شيخك ومربيك كألف سنة مما تعدون أنتم بأنفسكم من غير شيخ»(٨٥). وحتى عدّ من خالف هذا الرأي شاذاً. ومنهم علي بن رضوان المصري. قال الحافظ الذهبي في ترجمته له: «ولم يكن له شيخ، بل اشتغل بالأخذ عن الكتب، وصنف كتاباً في تحصيل الصناعة من الكتب، وأنها أوفق من المعلمين. وهذا غلط»(٨٦). ومنهم الواعظ ابن سمعون الذي قال عنه السلمي: «(. . .) لا ينتمي إلى أستاذ»(٨٧).

---

(٨٤) **القرآن الكريم**، «سورة الحج،» الآية ٤٧.

(٨٥) عبد القادر الرافعي الفاروقي الطرابلسي، **إحياء القلوب شرح حكم سيدي محمود الكردي** (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥)، ص ٢١٥.

(٨٦) أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٨، ص ١٠٥.

(٨٧) ابن فضل الله العمري، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، ص ١٦٧.

على أن أعنف صورة مثّلتها هذه العلاقة الملتبسة بين الشيخ والمريد هي تلك التي وردت في حكاية للمريد أبي العباس الحرار عن شيخه أبي أحمد الأندلسي، قال: «وبعث إليَّ يوماً، فجئته، فوقف على رأسي، وبيده قدّوم، فصار يهدم فيَّ، وأنا أشهد أعضائي تتفرق على الأرض، حتى وصل إلى كعبي. ثم بناني عضواً عضواً، من كعبي إلى دماغي، ثم قال: قد استغنيتَ، فسر إلى بلدك، فانكشف إليَّ العالم كشفاً بحيث لا ينحجب عني منه شيء»(٨٨).

غير أن من مفكري الإسلام من ثار على فكرة «المشيخة» هذه، فكان «شيخ نفسه». وكثيراً ما ردد متحررة الفكر الإسلامي: «كل أحد هو فقيه نفسه». إذ قال عبد الرحمن السلمي عن الزاهد الصوفي ابن سمعون ـ الذي كان يسمى الناطق بالحكمة ـ «هو من مشايخ بغداد. له لسان حال في العلوم. لا ينتمي إلى أستاذ. وهو لسان الوقت المرجوع إليه في آداب المعاملات»(٨٩).

وقال الفقيه أبو العباس الأزدي الفشتالي في تأليفه تحفة **المُغرب ببلاد المَغرب**: «سألت الشيخ أبا مروان يوماً في مسيري معه من وادي آش إلى بلده بجانس سنة تسع وأربعين وستمائة، فقلت له: أنت يا سيدي لم تكن قرأت ولا لازمت المشايخ قبل سفرك للمشرق، ولا سافرت مع عالم تقتدي ببركته في هذا الطريق، فقال لي: أقام الله تعالى لي من باطني شيخاً. فقلت له: كيف؟ قال: كنت إذا عرض لي أمر نظرت في خاطري، فيخطر لي خاطران في ذلك، أحدهما محمود والآخر مذموم، فكنت أجتنب المذموم وأرتكب المحمود؛ فإذا وصلت إلى أقرب بلد سألت عمن فيه من المشايخ والعلماء، فأسأله عن ذلك، فكان يذكر لي المحمود محموداً والمذموم مذموماً، فأحمد الله أن وفّقني»(٩٠). هو ذا من يكون خريج طبعه، وتلميذ نفسه، ومبرز اجتهاده، وفقيه ذاته. وهم قلة في ثقافة الإسلام، بل أقل من القليل. وقد حكي عن الفقيه محمد بن إسحاق السلمي أنه قال:

---

(٨٨) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ٢، ص ٣٣٦.

(٨٩) أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، [د. ت.])، ج ٤، ص ١٩٨.

(٩٠) المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ج ٢، ص ٦٩١.

«ما قلدت أحداً في مسألة منذ بلغت ست عشرة سنة»[٩١].

أكثر من هذا، من المتصوفة أنفسهم من حذّر من المبالغة في تعظيم المشيخة. قال شيخ الطريقة الرفاعية: «ولا تعمل عمل أهل الغلوّ فتعتقد العصمة في المشايخ، أو تعتمد عليهم في ما بينك وبين الله. فإن الله غيور، لا يحب أن يُدخل في ما آل إلى ذاته بينه وبين عبده أحداً»[٩٢].

وكم قيل عن عالم: إن له مذهباً مستقلاً. وكم ذكر كتاب التراجم عن فقيه أنه كانت: «له اختيارات خارجة عن المذهب»، أو: «وربما تخير قوله عند ظهور الحجة له»، أو: «وكانت له مذاهب أخذ بها في خاصة نفسه، خالف فيها قطره»، أو: «وكان متخيراً لا يقلد أحداً». وهم وإن لم ينشئوا المديح في الخروج عن المذهب، إن لم يكونوا قد ذموه، فلا أقل من أن بعضهم تفهّمه فسامحه.

وكم من فقيه ترك مذهبه الأول. وهذا العلامة تقي الدين المقريزي ذكر عنه أنه: «تفقه حنفياً على مذهب جده لأمه . . . وتحول شافعياً . . لكنه كان مائلاً إلى الظاهر»[٩٣]. وبالضد، هذا الفقيه النحوي عبد الواحد أبو القاسم العكبري ذكر عنه أنه: «كان حنبلياً، فصار حنفياً»[٩٤]. وهذ ابن هشام صاحب **مغني اللبيب**، ذكره الصفدي في أعيانه أنه: «كان في أول أمره قد تفقه للشافعي، ثم انتقل أخيراً إلى مذهب الإمام أحمد (ﷺ)، وحضر مدارس الحنابلة». وهذا أبو حيان النحوي الأندلسي، ذكر صاحب الأعيان أنه: «كان يرى أولاً رأي الظاهرية، ثم إنه تمذهب للشافعي». وهذا عبد الله الحسيني ـ الملقب بلقب العبري ـ ذكر صاحب **البدر الطالع** أنه: «كان أولاً حنفياً ثم صار شافعياً، وكان يقرئ المذهبين». والحالات التي تشبه هذه

---

(٩١) أبو اسحق إبراهيم بن علي الشيرازي، **طبقات الفقهاء**، تحقيق خليل الميس (بيروت: دار القلم، [١٩٩٥])، ص ١١٦.

(٩٢) أبو العباس أحمد بن علي الرفاعي، **كتاب الحكم** (حلب: دار الاعتصام، ١٩٩٤)، ص ٥٢.

(٩٣) أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **كتاب التبر المسبوك في ذيل السلوك**، مراجعة سعيد عبد الفتاح عاشور؛ تحقيق نجوى مصطفى كامل ولبيبة إبراهيم مصطفى، ٢ ج (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٢ ـ ٢٠٠٣)، ص ٧٢.

(٩٤) أبو الحسنات محمد بن الحي اللكنوي، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، تحقيق محمد بدر الدين أبو فراس (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، [د. ت.])، ص ١١٣.

بالعشرات. وما زالوا يتنقلون في المذاهب حتى أنشأوا الحكايات الهزلية عن ذلك. ومنها ما ذكروه في سيرة الفقيه أبي بكر البدنجيني المعروف باسم حنفش ـ وهو اسم منحوت : «قيل إنما لقب «حنفشاً» لأنه كان حنبلياً ثم صار حنفياً ثم صار شافعياً»(٩٥). أكثر من هذا، كم من مفكر عربي شجع تلامذته على الأخذ بمذهب غير مذهبه، وذلك حتى يتسنى تدافع الأفكار وتلاقحها وتثامرها. هذا القاضي عبد الجبار المعتزلي ـ وكان حينها طالب علم ـ أراد أن يقرأ فقه أبي حنيفة على أبي عبد الله البصري ـ المعروف باسم الجعل ـ فما كان من أستاذه إلا أن قال له: «هذا علم كل مجتهد فيه مصيب، وأنا في الحنفية، فكن أنت في أصحاب الشافعي»(٩٦). وهذا الفقيه تقي الدين بن الغرس الحنفي حكى عنه الوادي آشي فقال: «وسألته هل يقع بين أهل مصر تنازع في تفضيل بعض المذاهب على بعض؟ فأجابني بأن هذا لا يقع عندهم بين أهل الرسوخ في العلم، وذوي المعرفة والفهم، وإنما يصدر هذا بين الناشئين (. . .)، ثم قال: إن المنقول عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن من حُفظت عنه تسع وتسعون خصلة تقتضي الكفر وواحدة تقتضي الإيمان، أن الواحدة المقتضية للإيمان تغلب وتبقى حرمتها عليه»(٩٧). وهذا الفقيه المزني، ذكره صاحب كتاب **طبقات الفقهاء**، فقال: «(. . .) كان معظماً بين أصحاب الشافعي، وكان ورعاً زاهداً. قال الشافعي في حقه: «لو ناظر الشيطان غلبه». صنف في مذهب الشافعي **المبسوط والمنثور والوسائل وكتاب الوثائق**، ثم تفرد بالمذهب، وصنف كتاباً مفرداً على مذهبه لا على مذهب الشافعي»(٩٨)، وقال الرافعي فيه: «المزني صاحب مذهب مستقل»(٩٩). كما إن الإمام ابن المنذر لم يقلد أحداً في آخر عمره(١٠٠). وقال السلفي: «ما رأت عيناي مثل (. . .) ابن عقيل. ولقد تكلم

---

(٩٥) أبو عبد الله محمد بن محمد بن النجار، **المستفاد من ذيل تاريخ بغداد**، تحقيق قيصر أبو فرح (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ص ١١.

(٩٦) ابن المرتضى، **كتاب طبقات المعتزلة**، ص ١١٢.

(٩٧) المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ج ٣، ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٩٨) الشيرازي، **طبقات الفقهاء**، ص ١٨٩.

(٩٩) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٧)، ج ١، ص ٣٠٧.

(١٠٠) الشيرازي، المصدر نفسه، ص ٢٠١.

يوماً مع شيخنا أبي الحسن الكيا الهراسي في مسألة، فقال شيخنا: هذا ليس مذهبك. فقال: أنا لي اجتهاد، متى ما طالبني خصمي بحجة كان عندي ما أدفع به عن نفسي، وأقوم له بحجتي، فقال له شيخنا: كذلك الظن بك»(١٠١)، فكان الرجل بذلك: «يتكلم بلسان الاجتهاد والترجيح، واتباع الدليل الذي يظهر له ويقول: «الواجب اتباع الدليل، لا اتباع أحمد» (..) وله مسائل كثيرة ينفرد بها ويخالف فيها المذهب. وقد يخالفه في بعض تصانيفه، ويوافقه في بعضها، فإن نظره كثيراً يختلف، واجتهاده يتنوع»(١٠٢). وهذا الفقيه إبراهيم بن محمد الأخضري كان يوصف بالاجتهاد المطلق ... وأنه لا يفتي إلا بمذهب مالك، وأما في خاصة نفسه فلا يعمل إلا بما يراه(١٠٣). وهذا حرملة بن يحيى التجيبي، صاحب الشافعي، قال عنه الإمام النووي في **شرح المهذب**: «له مذهب لنفسه»(١٠٤). وهذا ابن المواز المالكي ذكر عنه أنه كانت: «له اختيارات خارجة عن مذهب مالك»(١٠٥). وهذا قاسم الأموي القرطبي الفقيه روي عنه أنه: «كان مجتهداً لا يقلد أحداً»(١٠٦). وهذا أبو عبيد بن الجويرية قيل عنه: «تفقه على أبي ثور، وكان يوافقه في كثير من اختياراته، ويوافق الشافعي تارة، وله اختيارات انفرد بها في نفسه»(١٠٧). وكان أبو علي النعماني الفارسي يقول: «قد انتحلت مذهب أبي حنيفة، وأنتصر له في ما وافق اجتهادي»(١٠٨). وقال ابن كثير في تاريخه عن العز بن عبد السلام: «انتهت إليه رياسة المذهب، وقصد بالفتاوى من الآفاق، ثم كان في آخر عمره لا يتقيد بالمذهب، بل اتسع نطاقه، وأفتى بما أدى إليه اجتهاده». وقد شغرت مصر عن قاضٍ ثلاثة أشهر، في سنة ثلاث وثلاثين وخمسمائة أيام الخليفة العبيدي، فعرض القضاء على أبي العباس اللخمي الفاسي، فاشترط ألا يقضي بمذهب الدولة، فأبوا وتولى غيره(١٠٩).

---

(١٠١) ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ١٤٧.
(١٠٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٧.
(١٠٣) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ١، ص ١٦٩.
(١٠٤) السيوطي، **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، ج ١، ص ٣٠٧.
(١٠٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٩.
(١٠٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٠.
(١٠٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٢.
(١٠٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٤.
(١٠٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٥٣.

أكثر من ذلك، هذا محمد بن عبد الحكم كان أبوه عالماً جليلاً رئيساً، وكان على مذهب مالك. ونشأ ابنه هذا على مذهب أبيه، وأخذ العلم على أشهب وعلى ابن وهب المالكيين، فلما قدم الشافعي مصر صحبه وتفقه منه، وكان أبوه يأمره سراً بملازمة الشافعي(١١٠).

على أن العدول عن المذهب ما كان ليمر دوماً بسلامة. فكم من فقيه تهكّم منه بسبب استبدال مذهبه، حتى اتهم باهتبال الفرص. وكم من حرب شعواء كادت تتقد بسبب فقيه بدّل مذهبه. هذا أبو المظفر بن السمعاني تحول من الحنفية إلى الشافعية في دار ولي البلد في شهر ربيع الأول سنة ثمان وستين وأربعمائة، فاضطرب أهل مرو، وتشوشت العامة واشتعلت الخصومة بين أهل المذهبين، فاضطر إلى الخروج من البلد. وهجره أخوه وقد كتب إليه: «كيف خالفت مذهب الوالد؟»(١١١) وكم من ألم نفسي تسبب فيه التحول عن المذهب. هذا علي بن لبان الفارسي الحنفي كان ابنه جمال الدين قد تفقه على مذهبه ثم تحول شافعياً، فتألم أبوه لذلك(١١٢). على أن جلال الدين السيوطي أعلن صراحة مخالفته لوالده في عديد من الفتاوى، وعقد لذلك فصلاً جاء فيه: «في ذكر فتوى من فتاوى الوالد رأينا فيها مخالف لما أفتى به. وذكرنا ذلك لأمرين: **أحدهما**؛ إفادة العلم، فإنا لا نستجيز كتم ما يظهر لنا من العلم مخالفاً لما عليه غيرنا، بل نبديه وننشره (. . .)، **وثانيهما**؛ ليقيم الناس عذرنا في مخالفة أهل عصرنا، ويعلموا أنه ليس غرضنا المعاداة ولا التعصب. بل غرضنا اتباع الحق وترك المحاباة في الدين. فإننا لو حابينا أحداً لكان أحق الناس بالمحاباة والدنا، ولكننا لا نحابي في الدين والعلم والداً ولا غيره»(١١٣).

وما كان معنى هذا أنهم مدحوا التلوّن في المذهب، وإنما هم احترموا

---

(١١٠) الشيرازي، **طبقات الفقهاء**، ص ١٩٢.

(١١١) تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ١٠ مج (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٤ ـ ١٩٧٦)، ج ٥، ص ٣٤٠ ـ ٣٤٤.

(١١٢) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج ٣، ص ٣٢.

(١١٣) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **التحدث بنعمة الله** (صيدا؛ بيروت: المكتبة العصرية؛ الدار النموذجية، ٢٠٠٢)، ص ٥٠.

السعة في الفكر. أكثر من هذا، منهم من ذهب مذهباً قصياً. هذا فريد الدين العطار رأى أنه: «متى خلص الإنسان من النقل ـ بمعنى الحرفية ـ أصاب الحقيقة»، بل وأضاف: «إن ولد الأتان يتبع أمه فيظل بالتقليد حماراً. فمن شاء أن يحكي غيره فهو حمار لا يستحق حتى العلف»[١١٤]. وما كان العطار في ذمه التقليد بدعاً، فقد ألّف في ذم التقليد أقوام كثر: منهم المزني والزركشي وابن حزم وابن عبد البر وأبو شامة وابن دقيق العيد وابن قيم الجوزية والمجد الشيرازي صاحب القاموس . . . وغيرهم كُثُر، هذا عدا ما ورد متفرقاً في تضاعيف كتب الأئمة.

وفي ترجمة المتكلم المعتزلي أبي الحسن البصري أورد أبو السعد الجشمي رأي تراجمة المعتزلة فيه، فقال: «وكان لأصحابنا عنه نفرة لشيئين: أحدهما أنه دنس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل. وثانيهما ما رد به على المشائخ في بعض أدلتهم في كتبه وذكر أن الاستدلال بذلك لا يصح. فبهذين الأمرين لم يبارك في عمله». وعلق على ذلك بالقول المنصف: «قلت: وهذا نوع تعصب، بل قد نفع الله بعلمه أبلغ من غيره»[١١٥].

هذا الفقيه الحنبلي ابن عقيل كان يجتمع بجميع العلماء من كل مذهب ـ حتى إنه قرأ الأصول على أبي وليد المعتزلي ـ فربما لامه بعض أصحابه، فلا يلوي عليهم[١١٦]. وهذه أم هانئ سبطة فخر الدين القاياتي تزوجت بالحسام محمد الركن . . . فولّدت له شجاع الدين محمداً الشافعي، ثم سيف الدين محمداً الحنفي، ثم فاطمة، ثم الشرف يونس المالكي، ثم منصوراً الحنبلي. واشتغل كل من المذكورين وتمذهب لما وصف به ومهر من بينهم الحنفي، ومات الحنبلي وهو صغير، وكان في غاية الذكاء بحيث قيل قتله ذكاؤه[١١٧]. وهذا الصوفي الزاهد أحمد البهلول ذكر عنه أنه: «كان يقعد في حانوت بباب الخرق، وله ابنتان جالستان عنده طول النهار، وأقرأهما القرآن، وحفّظ

(١١٤) نقله عبد الوهاب عزام في: عبد الوهاب عزام، **التصوف وفريد الدين العطار**، مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية؛ ٦ (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٥)، ص ٧٣ ـ ٧٤.

(١١٥) أبو سعد المحسن بن محمد بن كرامة، «شرح العيون (الطبقات الحادية عشرة والثانية عشرة)،» في: أبو سعد المحسن بن محمد بن كرامة، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق فؤاد السيد، ط ٢ (تونس: الدار التونسية، ١٩٨٦)، ص ١١٩.

(١١٦) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٢، ص ١٥٨.

(١١٧) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ١١، ص ١٦٥.

واحدة كتاباً في فقه المالكية، والأخرى كتاباً في فقه الشافعية»(١١٨). أكثر من هذا، يشهد التاريخ المصري على أنه كان هناك لزمن طويل أربعة قضاة يفزع كل أهل مذهب إلى القاضي الذي يفتيه بحسب مذهبه، فلا يكره على أن يستفتي بحسب غير مذهبه، بل إن بعض المدارس الفقهية ـ شأن المدرسة الفاضلية ـ كانت تشترط في الفقيه المدرس أن يكون عالماً بمذهبين: المالكي والشافعي(١١٩). وقد ذكر الثعالبي ـ في كتاب **المضاف والمنسوب** ـ عن ابن عائشة أنه قال: «كان للحسن بن قيس بن حصين ابن شيعي وابنة حرورية وامرأة معتزلية وأخت مرجئة وهو سني جماعي. فقال لهم ذات يوم: «أراني وإياكم طرقاً قدداً»»(١٢٠). وكان الطوفي من أهل القرن الثامن جامعاً لأضداد المذاهب، حتى قال عن نفسه:

حنبلي رافضي ظاهري   أشعري إنها إحدى الكبر(١٢١)

أكثر من هذا، اتسمت الثقافة العربية بظاهرة فريدة تمثلت في التمرد على فكرة الاقتصار على المعرفة بالدين الأوحد. هذا العلامة الأندلسي محمد ابن أحمد الرقوطي المرسي ترجم له صاحب كتاب **الإحاطة**، فقال: «كان طرفاً في المعرفة بالفنون القديمة، المنطق والهندسة والعدد والموسيقى والطب، فيلسوفاً طبيباً ماهراً، آية الله في المعرفة بالألسن، يقرئ الأمم بألسنتهم فنونهم التي يرغبون في تعلمها، شديد البأو، مترفعاً، متعاطياً. عرف طاغية الروم حقه لما تغلب على مرسية، فبنى له مدرسة يقرئ فيها المسلمين والنصارى واليهود، ولم يزل مُضَمّاً عنده». ومن أملح ما يحكيه من نوادر هذا العالم بالدين المقارن قبل منشأ مبحث الدين المقارن ما يلي: «ومما يحكى من ملحه معه [مع حاكم الروم]، أنه قال له يوماً، وقد أدنى منزلته، وأشاد بفضله، لو تنصرت وحصّلت الكمال، كان عندي لك كذا وكذا، وكنت كذا وكذا،

---

(١١٨) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ٣، ص ٣٢٦.

(١١٩) برهان الدين إبراهيم بن علي بن فرحون، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، تحقيق وتعليق محمد الأحمدي أبو النور، ٢ ج (القاهرة: مكتبة دار التراث، [١٩٧٢])، ص ٣٢٠.

(١٢٠) أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ذخائر العرب؛ ٥٧ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥)، ص ٣١٣.

(١٢١) ذكره محمد كرد علي في تحقيقه لكتاب: البيهقي، **تاريخ حكماء الإسلام**، ص ٥٣، الهامش رقم ٢.

فأجابه بما أقنعه. ولما خرج من عنده، قال لأصحابه: «أنا الآن أعبد واحداً، وقد عجزت عما يجب له، فكيف حالي لو كنت أعبد ثلاثة كما أراد مني!»[١٢٢] وهذا العلّامة الأندلسي عبد الله بن سهل الغرناطي، ذكره ابن حمامة، فقال عنه: «عني بعلم القرآن والنحو والحديث عناية تامة (. . .)، ثم شهر بعد ذلك بعلم المنطق والعلوم الرياضية، وساير العلوم القديمة، وعظم بسببها، وامتد صيته من أجلها، وأجمع المسلمون واليهود والنصارى أن ليس في زمانه مثله، ولا في كثير ممن تقدمه، وبين هذه الملل الثلاثة من التحاسد ما عرف. وكانت النصارى تقصده من طليطلة تتعلم منه أيام كان ببياسة (. . .)»[١٢٣]. وهذا العلّامة عز الدين الأربلي ـ العالم النحوي الضرير ـ قال عنه الذهبي: «كان بارعاً في العربية والآداب رأساً في علوم الأوائل، وكان منزله بدمشق، يقرئ المسلمين وأهل الكتاب والفلاسفة». ودونك العلّامة تقي الدين المقريزي ـ صاحب مصنّف **الخطط** ـ ذكر عنه أنه: «كان له (. . .) إلمام بمذهب أهل الكتاب حتى كان يتردد إليه أفاضلهم للاستفادة منه»[١٢٤].

أخيراً، قال صاحب الطريقة الرفاعية: «كلمة يقولها القائل وهو كافر زنديق فيقف بها في صف المؤمنينّ الموقنين. وكلمة يقولها القائل وهو مؤمن وثيق، فيقف بها في صف الكافرين الجاحدين»[١٢٥]. «خذ الحكمة أين وجدتها، ولا تنظر إلى مصدرها. انطمس عن المصدر وخذها. ومن أي مصدر صدرت، فلتصدر»[١٢٦].

وتلكما أسمى مرتبة بلغتها الثقافة العربية في توقي «الحرفية» وتوخي «الروحية».

---

(١٢٢) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان، ٤ مج، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧)، مج ٣، ص ٦٨.

(١٢٣) المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٠٤.

(١٢٤) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ٢، ص ٢٤.

(١٢٥) أبو العباس أحمد بن علي الرفاعي، **النظام الخاص لأهل الاختصاص** (حلب: دار الاعتصام، ١٩٩٤)، ص ٦٦.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٩٥ ـ ٩٦.

كتاب الحيرة

«ومنهم من وقف في الحيرة فقال: لا أدري».
«ثم قال لي: الحيرة حقيقة الحقيقة».
«الحائر لا علم له».

ابن عربي

«قد توقف الحجا، فلا سبيل للنظر».

فريد الدين العطار

«وعزتك قد تهت، فلم أدرِ ما أقول».

الشبلي

«ما أكثر ما لا أعرف».

سحنون

«يا دهشة، يا حيرة، يا حرفاً لا يقرأ!».

ياقوت العرشي

«يا قوم، إيش يقال؟ إيش يتحدث؟ كلّت والله الألسن، وطاشت العقول، وذهلت الألباب، واحترقت القلوب، ولم يبقَ إلا الدهشة والحيرة. [ربي] زدني فيك تحيراً».

أحمد الرفاعي

«واعلم أن الكمل من أهل الحقيقة لم يتكلموا في المعرفة بأكثر من الاعتراف بالعجز عنها، فأما من دونهم فقد تكلموا فيها».

شمس الدين الرازي

«حقيقة المعرفة العجز عن المعرفة».

الشبلي

«أكمل العارفين من أقر بالعجز أنه لا يبلغ كنه معرفته».

الجنيد

«لا يزال العبد عارفاً ما دام جاهلاً، فإذا زال جهله زالت معرفته».

قول منسوب إلى أبي يزيد البسطامي

«حقيقة المعرفة الخروج عن المعارف».

القاسم السياري

«يجب أن تعلم كثيراً حتى تعلم أنك لا تعلم».

الهجويري

«من العلم أن تعلم أنك لا تعلم، وعلم الإنسان بجهله أحد العِلمين».

الراغب الأصبهاني

«كم من عارف محجوب بنظره إلى معرفته».

عبد القادر الجيلاني

«إياك أن تكون بالمعرفة مدعياً».

«الكلام في حقيقة المعرفة حيرة».

ذو النون المصري

«الاعتقاد صفة، والانتقاد حرمان».

أبو يحيى زكريا الأنصاري

«المعرفة كلها الاعتراف بالجهل».

ابن الأعرابي

«ظلمة الركون إلى المعلوم تطفئ نور القلب».

أبو القاسم القشيري

«الحذار الحذار من هذه الكتب [كتب الفلاسفة]، واهربوا بدينكم من شبه الأوائل، وإلا وقعتم في الحيرة».

الحافظ الذهبي

«إن عجز الناظرين يفضي بهم إلى الحيرة، والحيرة مَضَلَّة، والمضلة هلكة».

أبو سليمان السجستاني المنطقي

«يا حبيبي، ما تم إلا الحيرة!».

إمام الحرمين الجويني

«المعرفة: دوام الحيرة».

الشبلي

«يا لله جنون هو العقل».

ابن الجوزي

«حيران أنت فأي الناس تتبع».

أبو العلاء المعرّي

«وقد تعرف ما في الشك من الحيرة، وما في الحيرة من القلق، وما في القلق من النصَب، وما في النصَب من طول الفكرة، وما في طول الفكرة من الوحشة، وما في طول الوحشة من التعرض للوساوس والخفقة، وما في إتعاب القلب وإنضاء النفس من كلال الحد، وما في الإلحاح من دواعي الضجر، وما في الجهل من النقص، وما في نزاع النفس من الكد. فافتح لبيتك باباً تسترح إليه، وأقم له علماً تقف عنده».

الجاحظ

لربما ذهب البعض إلى أن الغالب على الثقافة العربية الإسلامية الريبة من أمر «السؤال» وفي أمره، وذلك حتى صار السؤال في الثقافة العربية متهماً، وحتى كاد لا يجد فيها موطناً، وحتى استحال للنفس عنده وقفة وتحيراً. أحمق هذا الذي يجعل من الشك وطنه، ومن الحيرة مألفه، ومن الظن غايته: ومن ذا الذي يرضى أن لا يزال في وقفة إلى وقفة، وفي حيرة إلى حيرة، وفي وحشة إلى وحشة، وذلك حد التيه الذي لا آخر له؟ وكم كره بعض حكماء العرب الأمر الذي يكون للفكر فيه حيرة! ولو جاز لنا أن نكني عن فصول من الثقافة العربية لقلنا: إنها، من جهة السلب، ثقافة السؤال المتهم والفكر القائل مخاطباً ربه: «لا تكلّني إلى رأيي فأحار، ولا تخيّرني فلست أحسن أن أختار». وإنها، من جهة الإيجاب، ثقافة: «من سَلّم سَلِم ومن اعترض هلك»، أو كما كان الواعظ ابن الجوزي يقول: «سلّم تسلم، واحذر كلمة اعتراض أو إضمار، فربما أخرجتك من دائرة الإسلام»[1]. فلا على المرء فيها، إن هو طلب السلامة، سوى الاقتداء بسياسة المعرفة لدى

---

(١) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **صيد الخاطر** ([القاهرة]: مكتبة الصفا، ٢٠٠٤)، ص ٣٣٩.

ابن عربي: «الزم الإيمان ولا تنكر، ولكن اسكت إن لم تقرّ»[٢]، وبقول خاقان ابن صبيح: «لوحشة الشك التمسنا أنس اليقين، ومن ذل الجهل هربنا إلى عز المعرفة، ولخوف الضلالة لزمنا الجادّة»[٣]. وقد أجمل هذا الأمر الطبيب رشيد الدين علي بن خليفة ـ عم ابن أبي أصيبعة صاحب كتاب **طبقات الأطباء** ـ بقوله: «لا تثق إلا بمعتقد في شيء ما يرجوه ويخافه متيقن أنه لا حق إلا اعتقاده، فأما الشاكّ فيما يعتقده، أو من لا يعتقد شيئاً البتة، فلا تثق به، ولا تتخذه صديقاً»[٤]. وقد عمل بذلك، لربما من حيث لا يعلم، على إحياء قول الشاعر:

تقديس إيمان وعجز فافهم   واسكت مكفاً ثم امسك سلم

فأين نحن من قول بعض حكماء العرب: «غاية المعرفة شيئان: الدهشة، والحيرة»؟[٥]

وبالتطبيق، فإنك واجد أن جل المفكرين العرب الذين قالوا: «لاأدري» ـ موقف اللاأدرية ـ أو قالوا: «أتوقف عن الحكم هنا» ـ موقف الوقف ـ أو وقفوا موقف الحيرة، أو وقفوا على أقدام الدهش، واستبدلوا العقل الصاحي بالعقل الغافي، وتقلبوا في ريبهم وترددوا في شكهم، وتطوحوا في متاهات الإشكال، إنما اتهموا في دينهم الاتهام أخطره، وذلك على أساس أن من حار وقع في التيه، وأن من السلامة السكون إلى مألوف المعارف. إذاً مصير مؤلم ذاك المصير الذي لقيه بعض مَن مفكري العرب ممن أجال ذهنه وتفكر وأمعن النظر وتدبر ثم وقف وتحيّر. فقد وصف بالوصف القدحي: «شكوكيّ»، ووصم مذهبه بمذهب «الشكوكية». هذا إمام المتحيرين في الإسلام الشاعر أبو العلاء المعرّي الذي سئل الفقيه ابن دقيق العيد فيه فقال: «هو في حيرة». شَهَّروا بحيرته هذه ورووا عنها المرويات الكثر. ومنها هذا الذي نقله ابن الجوزي: «حُدثنا عن ابن

---

(٢) محي الدين بن عربي، **كتاب التراجم**، تحقيق عبد الرحيم ماريديني (دمشق: دار المحبة؛ بيروت: دار آية، ٢٠٠٣)، ص ٩١.

(٣) أبو إسحاق إبراهيم بن علي الحصري، **زهر الآداب وثمر الألباب**، تحقيق علي محمد البجاوي، ٢ ج (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٣)، ج ٢، ص ٨٠٤.

(٤) أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ص ٦٩٥ ـ ٦٩٦.

(٥) محمد بن أبي بكر الرازي، **حدائق الحقائق**، تحقيق إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢)، ص ١٣٤.

زكرياء [وكان تلميذ المعرّي] أنه قال: قال لي المعرّي: «ما الذي تعتقد؟» فقلت في نفسي: «اليوم يتبين لي اعتقاده»، فقلت له: «ما أنا إلا شاكٌ!»، فقال: «وهكذا شيخك»»[6]. وهذا الحكيم المتفلسف السيف الآمدي، الذي «كان في معرفته بالمعقول غاية، وكان الفضلاء يزدحمون على حلقته»، اتهم بالقول بالحيرة والتردد والوقف، وعمل الخليفة الأشرف على أن أخرجه من المدرسة العزيزية، ونادى في المدارس: «من يذكر غير التفسير والفقه، أو تعرّض لكلام الفلاسفة نفيته». فأقام السيف هذا خاملاً في بيته إلى أن مات. وقد ذكر الحافظ الذهبي بعضاً من أسباب نكبته بقوله: «قال لي شيخنا ابن تيمية: «يغلب على الآمدي الحيرة والوقف»»[7]. وهذا أبو زيد بن سهل البلخي، ذكره ياقوت الحموي في مصنّفه **معجم الأدباء**، فقال عنه: «وبحث عن أصول الدين أتم بحث، وأبعد استقصاء، حتى قاده ذلك إلى الحيرة، وزلّ به عن النهج الأوضح»[8]. وقس على ذلك العلامة الدبيراني الذي حكى عنه الشيخ شمس الدين الأصبهاني أن تلامذته سألوه أن يوصيهم عند موته، فقال: «ما ثبت عندي من النظر شيء». وكأن لسان حاله أوصاهم بما أوصى به ابن الجوزي: «ولتكن عين اليقظة [الفكرية] مفتوحة». ودونك صدقة بن الحسين الناسخ الحنبلي ـ المسمى بابن الحداد ـ فقد حُكِيَ عنه أنه كان مأمون الجانب عند أترابه فقيهاً مفتناً مناظراً، إلى أن: «قرأ الشفاء وكتب الفلاسفة، فتغير اعتقاده، وكان يبدو من فلتات لسانه ما يدل على ذلك»[9]. وذكره ابن الجوزي في كتاب **المنتظم** فقال: «وقال لي القاضي أبو يعلى ابن الفراء: «مذ كتب صدقة كتاب الشفاء لابن سينا تغير». وحدثني أبو الحسن علي بن عساكر المقرئ قال: دخلت عليه فقال: «والله ما أدري من أين جاءوا بنا ولا من أي مضيق يريدون أن يحملونا»». وقال عنه في مكان آخر: «وكتب إليَّ في قصيدة أنشأها، بخطه:

---

(٦) صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي، **نكت الهميان في نكت العميان**، تحقيق طارق الطنطاوي (القاهرة: دار الطلائع، ١٩٩٧)، ص ٨٧ ـ ٨٨.

(٧) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، ١٨ مج (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦ ـ ١٩٩٧)، مج ١٦، ص ٢٩٤.

(٨) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ١٠ مج (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، [د. ت.])، ج ٢، ص ٧٣.

(٩) أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، [د. ت.])، ج ٦، ص ٨١.

واحيرتا من وجود ما تقدمنا ... فيه اختيار ولا علم فتقتبس

ونحن في ظلمات ما لها قمر ... يضيء فيها ولا شمس ولا قبس

مدلفين حيارى قد تكنّفنا ... جهل تجهمنا في وجهه عبس

والفعل فيه بلا ريب كلا عمل ... والقول فيه كلام كله هوس

وله في أخرى يذم الدنيا:

لا توطنها فليست بمقام ... واجتنبها فهي دار الانتقامِ

أتراها صنعة من صانع ... أم تراها رمية من غير رامِ

فلما كثر عثوري على هذا منه، وعجز تأويلي له، هجرته سنين ولم أصلّ عليه حين مات (. . .)، قال أبو يعلى: وقد قال أبياتاً أخرى أخذتها منه بخطه، وهي:

نظرت بعين القلب ما صنع الدهر ... فألفيته غراً وليس له خبر

فنحن سدى فيه بغير سياسة ... نروح ونغدو وقد تكنفنا الشر

فلا من يحل الزيج وهو منجّم ... ولا من عليه الوحي ينزل والذكر

يحل لنا ما نحن فيه فنهتدي ... وهل يهتدي قوم أضلهم السكر

عمى في عمى في ظلمة فوق ... ظلمة تراكمها من دونه يعجز الصبر»

هذا إذا ما نحن ما أردنا ذكر أشهر الحالات. فقد هاجم صاعد الأندلسي الرازي الحكيم متهماً إياه بأنه «ما توغل في العلم الإلهي، ولا فهم غرضه، وإنما اضطرب رأيه فيه وتقلّد وانتحل آراء سخيفة خبيثة»، وذلك لا لشيء إلا لأن الرجل كان: «فطناً ذكياً مجتهداً في جلة أوقاته بالاجتهاد والتطلع والفكر فيما دونه الأفاضل»، وأنه حفظ عنه بيتي شعر يوحيان بالتحير واللاأدرية:

لعمري ما أدري، وقد أذن البلى ... بعاجل ترحالي، إلى أين ترحالي

وأين محلّ الروح بعد خروجه ... من الهيكل المنحلّ، والجسد البالي[10]

---

(١٠) شمس الدين محمد الشهرزوري، **كتاب نزهة الأرواح وروضة الأفرح: تواريخ الحكماء**، راجعه وأشرف على تحقيقه وقدم له بدراسة مستفيضة محمد علي أبو ريان؛ تصدير عمر عبد العزيز عمر (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٣)، ص ٤٩٨.

وجعلوا الرازي الآخر ـ فخر الدين المعروف بابن الخطيب ـ الشهير بشكوكه على الحكماء ينتهي إلى مذمّة الموقف الشكّي الذي آل إليه: «يروى أنه دخل بعض أصحابه عليه يوماً فوجده باكياً حزيناً، فسأله عن ذلك؟ فقال: «كنت أعتقد في بعض المسائل اعتقاداً منذ مدة، وأزعم أن ذلك هو الصواب، وأن ما عداه خطأ حتى وقفت على كلام بعض المحققين، فرأيت أن اعتقادي كان باطلاً في هذه المسائل. وأنا أتخوف أن تكون علومي بهذه الصفة»»[11].

ناهيك عن عشرات الحكماء والمفكرين العرب الذين غُرّبوا وعُزّروا وهجروا وسجنوا واستتيبوا، بل وصبروا وصلبوا، بما تجده منبثاً في مطاوي كتب التاريخ والتراجم. وهم يعدون بالعشرات.

ولربما جعل أهل النظر في التراث العربي السبب في ذلك أن الغالب على الثقافة العربية طلب الإيقان. وما زال العرب يطلبون أن يوهبوا اليقين الذي لا يُسكن إلا إليه، وأن يعطوا من المعرفة ما آنسها من وحشة الفكر. وذلك على اعتبار أن اليقين استقرار العلم الذي لا يتحول ولا يتغير في القلب (الجنيد)[12]، وأن من شأن ما سمّوه «ضياء اليقين» أن يمحق «ظلام الشك» الظنين. فمسار الثقافة العربية كان هو الترحل من إيقان إلى إيقان حتى كاد يستحيل لها اليقين الذي لا ريب معه وطناً، وحتى كادت تستوطن اليقين استيطاناً فتصير هي هو ويستحيل هو هي، وما ثمة من فارق.

هو ذا ما تعارف عليه مفكرو الإسلام تحت اسم: الاستيقان. وعلائم ذلك على ثقافتنا الكلاسيكية بادية: إن في المعرفة سكون كل قلق، وراحة كل تحيّر، شأنها أن تورث طمأنينة البال، وأن تكسب سكينة النفس. وكان حلم الأمة أن تقام مقام علم لا يزاحمه وهم، ولا يخالطه رَيْب، ولا يصحبه اضطراب. ولذلك عرّف ابن قيم الجوزية المعرفة بقوله: «إن المعرفة متى شابها ريبة أو حيرة لم

---

(١١) قطب الدين محمد بن الشيخ علي الأشكوري الديلمي اللاهيجي، **محبوب القلوب: في أحوال الحكماء وأقوالهم من آدم إلى بداية الإسلام** (طهران: مركز نشر التراث المخطوط، ٢٠٠٣)، المقالة الثانية، ص ٣٧٠ ـ ٣٧١.

(١٢) عبد الرؤوف محمد بن علي المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، تحقيق محمد أديب الجادر، ٣ ج في ٤ (بيروت: دار صادر، ١٩٩٩)، ج ١، القسم الثاني، ص. ٥٨٠.

تكن معرفة صحيحة»[١٣]، وذهب أبو حيان التوحيدي ـ وهو من هو من انفتاح أفق النظر، وناهيك به مفكراً متشككاً متحيراً ـ إلى طلب يقين من غير شك لا بس ولا ريب موحش، قارناً اليقين بالعقل والشك بالحس، معتبراً أنه: «ليس في العقل والمعقول شك، وإنما الريب والشك والظن والتوهم كلها من علائق الحس وتوابع الخلقة، ولولا هذه العوارض لما اغبرّ وجه العقل، ولا علاه شحوب، ولبقي على نضرته وجماله وحسنه وبهجته»[١٤]. ولربما لهذا قال ابن عجيبة: «اليقين هو العلم الذي لا يزاحمه وهم ولا يخالطه ريب ولا يصحبه اضطراب، مشتق من يقن الماء إذا حبس»[١٥]، وقال المقري الجد: «الاعتراض جناية. فإياك ولِمَ؟ فإن عرفت فاتبع، وإن جهلت فسلم»[١٦].

وهكذا، خشي بعض القدماء الحيرة خشية المارد من الماء المبارك، خشوا هم أن تنتهي بهم إجالة النظر وجولان الخاطر إلى حيرة في تيه وتيه في حيرة. فكان لا أشد على بعض المفكرين القدامى من أن يبقوا في حيز التحير واقفين مترددين، لا يدرون على أي القدمين يعتمدون ولا أيها يقدمون. وقلما أنت واجد منهم من يقدم على الجولة في حيرة الفكر وتيه النظر. إنما شعار عامتهم كان هو: «سلّم تعش سالماً». أكثر من هذا، كاد الشعار يستحيل: «لا تفكر». قال ابن ليون الشاعر:

لا تفكر فللأمور مدبّر	وارضَ بما يفعل المهيمن واصبر
أنت عبد وحكم مولاك يجري	بالذي قد قضى عليك وقدر

وقال أيضاً:

اترك الفكر في الأمور ودعها	فكما قدّرت تكون الأمور
كل فكر وكل رأي وحزم	غير مجد إذا جرى المقدور

---

(١٣) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨)، مج ٣، ص ٢٥٦.

(١٤) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **كتاب الإمتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى**، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين (بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، [١٩٥٣])، ج ٢، ص ١٩١.

(١٥) أحمد بن محمد بن عجيبة الفاسي، **إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء السكندري** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(١٦) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، حققه إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ٥، ص ٣٢٣.

ومن «لا تفكر» إلى «لا تدبر». فقد ألف الصوفي ابن عطاء الله السكندري كتاب **التنوير في إسقاط التدبير**، وكان الأولى والأجدر والأحق أن يؤلف حكماء العرب، بداية، كتاب **التنوير في إحقاق التفكير**، وتثنية، أن يكتبوا مصنّف **التنوير في إقرار التدبير**. فلا تنوير بلا تفكير، ولا تنوير بلا تدبير، ومن لم يفكر فُكِّر له، ومن لم يدبر دُبِّر له.

وما أكثر من كتب من حكماء العرب **كتاب اليقين**، وما أقل منهم من كتب **كتاب الحيرة**! كتبوا هم كتاب يقينهم، وما كتبوا كتاب حيرتهم! اللهم إلا إذ استثنينا أن يكونوا قد نصّوا على «الحيرة» في عناوين كتبهم، مثلما فعل ابن عربي لما أنشأ **كتاب الحيرة**. وهكذا، فلئن أُثِر عن مفكري العرب أنهم ألّفوا كتباً في اليقين ـ شأن **كتاب اليقين** لابن أبي الدنيا، و**كتاب اليقين** لزهير ابن عباد الرواسي ـ فما أُثِر عنهم تأليف كتاب في الحيرة، أحق الحيرة. اللهم إلا بعض نتف متفرقة في كتب الصوفية بالأساس. على أن الحيرة داهمت بعض عناوين كتاباتهم، بل كتابة بعض فقهائهم، بل حيرة بعض فقهائهم ـ إذ الأصل أن الفقهاء لا حيرة لهم ـ فكتب الفقيه الحنفي عبد الغفور أبو المفاخر الكردي كتاباً سمّاه: **كتاب حيرة الفقهاء**، جمع فيه المسائل التي تحيَّر في حلها علماء الدين[(١٧)].

وهم وإن قالوا: لا يقين إلا بعد حيرة، فإنهم استتبعوا الحيرة بأسوأ استتباع، وما فكّروا فيها بأحق تفكير: إيمان في يقين، ولا إيمان في حيرة، وحيرة سرعان ما يعقبها يقين، ولا حيرة يكون لها أن تتصل وتستديم وتطول. وما زالوا يفعلون حتى قال أحد وعّاظهم وحكمائهم: «يا ابن آدم إن من ضعف يقينك أنك لا تزال في شك متصل»، وقال أبو علي بن عاصم الأنطاكي: «يسير اليقين يخرج كل الشك من القلب، ويسير الشك يخرج اليقين كله من القلب»[(١٨)]، والحال أنهم ما علموا أن اليقين من يقين الماء، واقف طاهر صاف، فإذا حركته ظهَرَ ما تحته من الحمأة والتغير.

وحتى لئن اعترفت الثقافة العربية الكلاسيكية بقيمة الشك، فإنها مالت

---

(١٧) أبو الحسنات محمد بن الحي اللكنوي، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، تحقيق محمد بدر الدين أبو فراس (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، [د. ت.])، ص ٩٨.

(١٨) سراج الدين عمر بن علي بن الملقن، **طبقات الأولياء**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ص ٦٣.

إلى اعتبار أنه إذا ما هو كان اليقين «وطنات»، فإن الشك «خطرات»، على أساس أن من شأن الخواطر أن تلمع ولسرعان ما تختفي، وأن ديدن الوطنات أن تبدو وتثبت وتتمكن وتتحقق. ولهذا قال الصوفي أبو يعقوب النهرجوري: «العبد إذا تحقق باليقين ترحّل من يقين إلى يقين حتى يصير اليقين له وطناً»(١٩). إنما الوطن اليقين، وليست الحيرة بوطن، اللهم إلا أن تكون وطن المطرودين والمشردين والمهمشين والمنبوذين من ضحايا وثوقية الثقافة العربية.

وفي الجملة، نشد المفكر العربي دوماً معرفة بلا شك ولا مرية ولا ريب.

وبالضد، اعتبر الشك مؤدياً إلى الوحشة إذا كان اليقين مؤدياً إلى الألفة. وقد تعجب الجاحظ في أمر «اليقين» و«الحيرة» أيما تعجب، فقال: «سبحان من عرّفنا ما في الحيرة من الذلة، وما في الشك من الوحشة، وما في اليقين من العز، وما في الإخلاص من الأنس»(٢٠). وله أن يتعجب، وأَيُّ سكينة لمن لزم مفاوز الفكر ومتاهات النظر لا يريمها؟ وليس له أين يجنح وقد طوى مهاوي المعرفة وبسطها وتطرف مطاوي العلم وتوسطها، ولم يلف مَقيلاً ولا وجد مُقيلاً، حتى صار لسان حاله يقول: «أي سماء معرفة تظلني وأي أرض علم تُقلّني؟».

وبعد، فقد طلب العرب اليقين حتى قالوا: «من عقل أيقن»، وحتى اتبعوا هم الموعظة: «إياك أن تترك ما تراه يقيناً لما ترجوه شكاً». وبقدر ما تبدى لهم أن: «ابن آدم كثير الشك»، مالوا إلى اليقين ميلاً. وكأننا بنفس العربي دائمة التوق إلى سكون لا قلق بعده، وطمأنينة لا خطر بعدها، ويقين لا ريب فيه، واستيقان لا مرية فيه، يريد ما من شأنه أن يكون مسكنة للنفس ومصرفة للقلق ومجلبة للأنس ومذهبة للوحشة، لا تطرق نفسه عادة خطرات الوحشة ولا تعتريها طوارق الحيرة. وبعد، كان ممن مدح به الابن أباه أبا

---

(١٩) أبو النصر عبد الله بن علي السراج، **اللمع**، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٢)، ص ١٠٣.

(٢٠) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، «رسالة الأوطان والبلدان،» في: أبو عثمان عمرو ابن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ: الرسائل السياسية**، قدم لها وبوبها علي بو ملحم، ط ٣ (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥)، ص ٩٩.

يعلى بن الفراء قوله فيه: «و[كان] لا يعرف الشك]»[٢١]. وما أكثر من لم يكن يعرف الشك من حكماء العرب!

فقد تحقق أن حال الشك، على العموم، حال مذموم في الثقافة العربية الإسلامية. وصورة الشكاك صورة سلبية بأسوأ ما تكون. يكفي أن نورد منها، هنا، حكايتين. فأما **أولاهما** فهي عن صالح بن عبد القدوس، وتفصيلها: «مات لصالح بن عبد القدوس ابن فمضى إليه أبو الهذيل [العلّاف] ـ ومعه النظّام وهو غلام حدث ـ فرآه حزيناً، فقال: «لا أعرف لجزعك وجهاً إلا إذا كان الإنسان عندك كالزرع»، فقال: «إنما أجزع لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك»، قال: «وما كتاب الشكوك؟» قال: «كتاب وضعته، من قرأ فيه شك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن وفيما لم يكن حتى يظن أنه قد كان». قال أبو الهذيل: «فشك أنت في موت ابنك واعمل على أنه لم يمت، وإن كان قد مات فشك أنه قد قرأ ذلك الكتاب وإن كان لم يقرأه!»»[٢٢]. وأما **ثانيهما** فهي عن المولى سنان الدين بن خضر بك. إذ حكي عنه أنه: «كان رحمه الله عالماً فاضلاً كثير الاطلاع على العلوم عقلياتها وشرعياتها، وكان ذكياً في الغاية يتوقد ذكاء وفطنة، وكان لحدة ذهنه وقوة فطنته يغلب على طبعه الشريف إيراد الشكوك والشبهات، وقلما يلتفت إلى تحقيق المسائل. ولهذا كان يلومه والده. يروى أنه كان يأكل معه اللحم يوماً في طبق، فلامه على ميله إلى الشكوك، وقال: «بلغت بك الشكوك إلى مرتبة يمكن أن تشك في أن هذا الظرف [الطبق] من نحاس؟» قال [مجيباً]: «يمكن ذلك لأن للحواس أغاليط». فغضب والده عليه وضربه بالطبق على رأسه»[٢٣].

فقد تحصل، أن الشك ـ على العموم ـ مذموم في الثقافة العربية الإسلامية. ففي رسالة ابن بطلان لابن رضوان ذكر ما يلي: «كلما فسد العلم قوي الشك، وكلما قوي الشك فسد العلم، فضعف العلم يؤدي إلى قوة

---

(٢١) محمد بن الحسين بن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة السُنّة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ٢، ص ٢٠٦.

(٢٢) أحمد بن يحيى بن المرتضى، **كتاب طبقات المعتزلة**، عنيت بتحقيقه سوسنة ديفلد ـ فلزر، النشرات الإسلامية؛ ج ٢١ (فيسبادن: فرانز شتاينر، ١٩٦١)، ص ٤٧.

(٢٣) أبو الخير أحمد بن مصطفى طاشكبري زاده، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**، ويليه العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم تأليف علي بن لالي بالي منق (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٥)، ص ١٠٧.

الشك، وقوة الشك تؤدي إلى ضعف العلم». أكثر من هذا، لا يجد ما يشبّه به ابن بطلان هذه الحال من الشك التي تعتري العارف، وهذه النسبة العكسية بين الشك والإيقان، إلا «السوداء» و«الفكر؛ أي المالنخوليا، فيقول: إن الشك والعلم «هما شيئان كل واحد منهما علة لصاحبه، كالسوداء التي هي سبب لرداءة الفكر، ورداءة الفكر سبب لاحتراق الأخلاط وانقلابها إلى السوداء، والسوداء كلما قويت أفسدت الفكر، والفكر كلما فسد قويت السوداء (. . .)»(٢٤).

هذا وقد ألّف بعض العرب في مبدأ «الشك» بعض التآليف. فبالإضافة إلى ما قلناه عن صالح بن عبد القدوس من أنه نُسِب إليه تأليف كتاب الشكوك، وإنه قال عنه: «هو كتاب قد وضعته من قرأه يشك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن، ويشك فيما لم يكن حتى أنه قد كان (. . .)»(٢٥)، نسب إلى تلميذ الكندي أبي الطيب السرخسي **كتاب الشاكّين وطريق اعتقادهم**. هذا فضلاً عن تقليد التأليف في الشكوك على جماعة من المفكرين شأن كتابَي الطبيب أبي بكر الرازي: **كتاب الشكوك على جالينوس، وكتاب الشكوك على برقلس**. كما ألفت أعمال فيّ أمر «السؤال»، شأن **رسالة في السؤال** للفخر الرازي. هذا فضلاً عن الكثير من الفِقَر في مدح السؤال وردت منبثة في مطاوي كتب التراث وتضاعيفها.

بيد أنه انوجد هناك من مَدَحَ الشك ـ وهم الأقلون. فها هو الجاحظ بعد أن ذم الشك عاد ليورد ما كان يقال من أن: «من لطيف ما يستدعى به الصدق إظهار الشك في الخبر الذي لا يشك فيه»(٢٦).

ومع ذلك، فإن الحيرة مثلما استبدت بالكثير من الثقافات لم تسلم منها الثقافة العربية؛ أعني تلك الحيرة المتصلة الدائمة التي لا يستهدي فيها عقل بهادٍ، ولا يسترشد بمرشد، وإنما هو تائه لا يبدو له طريق: حيرة لا تقر فيها

---

(٢٤) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، **أخبار العلماء بأخبار الحكماء** (القاهرة: مكتبة المتنبي، [د. ت.])، ص ١٩٧.

(٢٥) شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، ٨ مج (بيروت: دار الثقافة، بيروت، [د. ت.])، ج ٤، ص ٢٦٦.

(٢٦) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، «رسالة فصل ما بين العداوة والحسد،» في: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ: الرسائل الأدبية**، قدم لها وبوبها علي بو ملحم (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥)، ص ٣٧٩.

نفس بقرار، ولا تنتهي إلى نهاية: تيه في تيه، وعماية في عماية، في أطوار سفر لا تستقر لها دون الغاية رحلة. أوَليس من سنن العقل البشري أنه مضطرب لا يعرف الاستقرار، ساخط لا يعرف الرضى، ثائر لا يعرف الإذعان، طامع لا يعرف القناعة، على حد عبارات طه حسين. وقد كتب ابن عربي - في كتابه **عقلة المستوفز** - أن العرب كانوا، وعلى خلاف ما يبدو، أشد تحيراً في مجال الفكر، وأنهم كانوا أكثر تحيراً من الأمم التي سبقتهم. وبرر ذلك بغريب الأدوار الفلكية وكيف أن الدورة التي سبقت مبعث النبي العربي غلب عليها السكون والبرد واليبس فكانت أفكار أهلها ثابتة، وبالضد امتلأت مواقع هذه الأدوار الفلكية حركة بمجيء النبي العربي، فامتلأت حرارة، وكثرت الشكوك والشبه والأوهام، فانطمست الأسرار الإلهية وانكتمت واستترت بما حيّر الألباب وأطاش العقول. ودقق فكرته هذه بالقول: «(...) فكانت الحيرة في أهل الأفكار منا أكثر من الأمم، ومن تعب من الفكر وقف حيث تعب. فمنهم من وقف في التعطيل، ومنهم من وقف في القول بالعلل، ومنهم من وقف في التشبيه، ومنهم من وقف في الحيرة فقال: «لا أدري»، ومنهم من عثر على وجه الدليل فوقف عنده فكلٌّ عنده. فكل إنسان وقف حيث تعب، ورجع إلى مصالح دنياه وراحة نفسه وموافقة طبعه، فإن استراح من ذلك التعب واستعمل النظر في الوضع الذي وقف فيه مشى حيث ينتهي به فكره إلى أن يتعب، فيقف أيضاً أو يموت»(٢٧). وقد أقر أنه ما دام ثمة فكر - لا كشف - وتعويل عليه، فإن من شأن الحيرة أن تكون ملازمة له على الدوام: «ما دام الفكر موجوداً، فمن المحال أن يطمئن ويسكن»(٢٨). كما أكد أن: «من المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن أو يستريح (...)»(٢٩).

والأمر نفسه يقال بالإضافة إلى العارف فريد الدين العطار. فقد عقد فصلاً من كتابه **منطق الطير** للحديث عن «حال الحيرة». وقد تحدث فيه عن خلق الإنسان الذي هو مَجْلَى الحيرة، فقال في مطاوي حديثه عن خلق

---

(٢٧) محي الدين بن عربي، **عقلة المستوفز**، تحقيق ليبرج (ليدن: [د. ن.]، ١٩١٩)، ص ٩٠.

(٢٨) محي الدين بن عربي، **رسالة إلى الرازي**، تحقيق عبد الرحيم مارديني (دمشق: دار المحبة؛ بيروت: دار آية، ٢٠٠٣)، ص ٤٥.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٤٦.

الإنسان وحيرته وعجزه: «(. . .) وأحال [الله] التراب طيناً طوال أربعين يوماً، وبعد ذلك أودع فيه الروح، فما سرت الروح في الجسد ودبت فيه الحياة، حتى أنعم عليه بالعقل ليكون به بصيراً، حيث منح العقل قوة الإبصار كالعين، ثم وهبه العلم ليحصل المعرفة، وما إن صار عارفاً حتى أقر بالعجز، وغرق في بحار الحيرة». وما زال يلحّ على هذه الفكرة حتى قال: «أمر العالم خليط من الحيرة والحسرة، بل إنه حيرة في حيرة في حيرة، وكل أمر فيه لا بداية له ولا نهاية، مما أصاب السالكين بالعجز والحيرة، والسابقون الذين جدّوا في سلوك الطريق وفي تعقب هذا الأمر في كل وقت أصيبت أرواحهم بالحسرة وسيطر عليهم العجز والحيرة»[٣٠].

غير أن أغلب مفكري العرب وحكمائهم ميّزوا بين حيرة معقولة ـ الحيرة الموقتة ـ وحيرة مرذولة ـ الحيرة الدائمة. فكان أن جعلوا من الأولى باب طلب يقين لا حيرة فيه. قال العالم الأندلسي ابن خلصون: «من لم يشكّ لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر ففي العمى والحيرة»[٣١]. وكان الفقيه الحنبلي المجتهد ابن عقيل يقول: «عندي أن أكبر فضائل المجتهد: أن يتردد في الحكم عند تردد الحجة والشبهة فيه. وإذا وقف على أحد المترددين دله على أنه ما عرف الشبهة، ومن لا تعترضه شبهة لا تصفو له حجة، وكل قلب لا يقرعه التردد فإنما يظهر فيه التقليد والجمود على ما يقال له ويسمع من غيره»[٣٢]. وكان الفقيه ابن خطيب الناصرية يقول: «هذا الذي أقوله ظن وتجربة لا قطع فيه»[٣٣]. وقال العلامة عبد القاهر الجرجاني: «إنك لتتعب في الشيء نفسك، وتكد فيه فكرك، وتجهد فيه كل جهدك، حتى إذا قلت قد قتلته علماً، وأحكمته فهماً، كنت بالذي لا يزال يتراءى لك فيه من شبهة، ويعرض فيه من شك، كما قال أبو نواس:

---

(٣٠) فريد الدين محمد بن إبراهيم العطار، **منطق الطير**، دراسة وترجمة بديع محمد جمعة (بيروت: دار الأندلس، ١٩٩٦)، ص ١٤٢ ـ ١٤٨.

(٣١) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان، ٤ مج، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧)، مج ٣، ص ٢٦٦.

(٣٢) أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة** ([القاهرة]: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ١، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٣٣) شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع** (بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.])، ج ١، ص ٢٠٥.

ألا لا أرى مثل امترائي في رسم تغص به عيني ويلفظه وهمي

أتت صور الأشياء بيني وبينه فظني كلا ظن، وعلمي كلا علم

وإنك لتنظر في البيت دهراً طويلاً وتفسره، ولا ترى أن فيه شيئاً لم تعلمه، ثم يبدو لك فيه أمر خفي لم تكن قد علمته»[٣٤].

كما ميزوا بين نوعين آخرين من الحيرة ذكرهما الهجويري في تعليقه على قولة الشبلي: «المعرفة: دوام الحيرة»؛ إذ قال: «والحيرة على نوعين: أحدهما في الماهية، والثانية في الكيفية. والحيرة في الماهية شرك وكفر، وفي الكيفية معرفة. لأنه ليس للعارف شك في وجوده، ولا مجال للعقل في كيفيته. ويبقى هنا يقين في وجود الحق، وحيرة في كيفيته. ولهذا السبب قال [الشبلي]: «يا دليل المتحيرين زدني تحيراً»، فثبت أولاً معرفة وجوده، وكمال أوصافه، وعرف أنه مقصود الخلق ومجيب دعواتهم، وأنه لا حيرة للمتحيرين في سواه، وعندئذ طلب زيادة الحيرة، وعرف أن الحيرة والاضطراب كانت شرك وقفة للعقل في المطلوب. وهذا المعنى لطيف جداً. ويحتمل [أن يكون المعنى] أن معرفة الوجود الحق تقتضي التحير في وجود نفسه [نفس الإنسان]، لأن العبد إذا عرف الله، يرى كل ذاته في قيد قهره. وحين يكون وجوده وعدمه به [بالله]، وسكونه وحركته منه، فإنه يحار في قدرته، ويقول: ما دام بقاء كلي به، فمن أكون أنا؟ وعلام أكون؟»[٣٥]. وعلق الهجويري على قول الزاهد محمد بن واسع في صفة العارف: «من عرف الله قل كلامه ودام تحيره»، بالقول: «لأنه يمكن التعبير عن الشيء الذي يدخل تحت العبارة، وللعبارة في الأصول حد. وحين لا يكون المعبر محدوداً ليوضع عليه أساس العبارة، كيف تثبت عبارة المعبر؟ وحين لا يدخل المقصود في العبارة ـ وليس للعبد بد منه ـ فأي حيلة له غير الحيرة الدائمة؟!»[٣٦].

والحال أننا لئن نحن كنا قد درسنا في ثقافتنا العربية مقام: «أعرف»

---

(٣٤) أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، **كتاب دلائل الإعجاز**، قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٩)، ص ٥٥١.

(٣٥) أبو الحسن علي بن عثمان الهجويري، **كشف المحجوب**، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل؛ راجع الترجمة أمين عبد المجيد بدوي (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٠)، ج ٢، ص ٥١٦.

(٣٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥١٧.

و«أدري» و«أوقن»، فإننا ما درسنا بعد مقام «لا أعرف» و«لا أدري» و«لا أوقن»، أو بالأحرى مقام «أعرف فلا أتمكن» و«أدري فلا أوقن» و«أشك فلا أستيقن». وكأننا نسينا أن من شأن الحيرة أن تجلي المعرفة الصدئة، وأن من أمر الاستفسار أن يجدد المعرفة، وأنه بوحشة الشك قد ينال أنس اليقين. قال ابن الجهم ذات يوم: «أنا لا أكاد أشك!» قال له المكي: «وأنا لا أكاد أوقن». وحكي أن أبا شمر قال: «ما شككت في شيء قط». قال النظام: «لكنني ما شيء إلا شككت فيه». ففضل الناس قول النظام[٣٧].

والحال أنه ما من امرئ يدرك صعوبة أن نفكر، إلا ومن شأنه أن يقول: «شك المكي والنظام اليقظ أحب إليَّ من يقين ابن جهم وأبي شمر الغافي». ذاك يقين استنوام لا مكان فيه للتردد والحيرة والشك والوقف، وهذا يقين استيقاظ لا مفر فيه من السؤال والاستفسار والاستشكال. وقس على ذلك ما حكي من أن عمرو بن عبيد كان يقول: «كن مع السائل فإنه المستخرج، والمسألة علة الجواب، وليس الجواب علة المسألة»، ومن أن واصل بن عطاء كان يقول، بالضد منه: «كن مع المجيب»[٣٨]. واحد استوطن السؤال وآخر أيقن بالجواب، فاختر لنفسك وبادر. وقد قيل لرقبة بن مقصلة: «إنك لتكثر الشك في الحديث»، فقال: «تلك محاماة عن اليقين». ولربما لهذا قال صاحب كتاب **الهوامل والشوامل**: «العلم بحر، وفائت الناس منه أكثر من مدركه، ومجهوله أضعاف معلومه، وظنه أكثر من يقينه، والخافي عليه أكثر من البادي، وما يتوهمه فوق ما يتحققه»[٣٩]. وقد ذكّرنا هذا بقول المفكر الألماني الأنواري لسنج لما قال: «لو وضعوا الحقيقة في يدي اليمنى، والبحث عن الحقيقة في يدي اليسرى لاخترت اليسرى».

وقد حفظنا من الفتاوى ما أجاب فيها أصحابها بالإيجاب حتى صارت لنا مذهباً، وما حفظنا منها ما توقف فيها أهلها حتى استحالت لنا نسباً...

---

(٣٧) منصور بن الحسين الرازي أبو سعد الآبي، **نثر الدر**، تحقيق خالد عبد الغني محفوظ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤) مج ٧، ص ١٤٩.

(٣٨) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، تحقيق وداد القاضي، ٩ ج في ٥ مج (بيروت: دار صادر، ١٩٨٨)، ج ٧، ص ٦٣.

(٣٩) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي وأبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **الهوامل والشوامل**، نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١)، ص ٢٥.

هذا عبد الله بن مسعود نقل عنه أنه قال: «إن من العلم أن تقول لما لا تعلم: «لا أعلم»». وهذا الإمام مالك ما أفتى في كل ما سئل عنه، بل قال في بعض ما استفتي فيه: «لا أدري». وذكر مذهبه في «لا أدري» هذه أحد تلامذته، فقال: «قلما سمعت مالكا يفتي بشيء إلا تلا هذه الآية: ﴿**إن نظن إلا ظناً وما نحن بمستيقنين**﴾». وقال تلميذه ابن وهب: «لو شئت أن أنصرف كل يوم عن مالك وألواحي مملوءة من «لا أدري» لفعلت». وقال تلميذ له آخر: «ما رأيت أحداً أكثر قولاً: «لا أدري» من مالك بن أنس»[٤٠]. وإنه ليسوغ القول من ثمة: «من العلم أن يقول العالم «لا أعلم»». وعن الشعبي نقل القول: ««لا أدري» نصف العلم»[٤١]، وعن الصلت بن بهرام قال: «ما بلغ أحد مبلغ الشعبي أكثر منه يقول: «لا أدري»»[٤٢]. وعن عمر بن أبي زائدة: «ما رأيت أحداً أكثر أن يقول إن سئل عن الشيء: «لا علم لي به» من الشعبي»[٤٣]. وحكى الصاحب بن المنجم قال: «كنت أحضر وأنا صغير مجلس ثعلب، فأراه ربما سئل خمسين مسألة وهو يقول: «لا أدري»، «لا أعلم»، «لم أسمع»»[٤٤]. وقد قيل: «ينبغي للعالم أن يورث أصحابه «لا أدري» لكثرة ما يقولها»، وقال عبد الله بن يزيد بن هرمز: «ينبغي للعالم أن يورث جلساءه قول: «لا أدري» حتى يكون ذلك أصلاً يفزعون إليه»[٤٥]. وقيل: «جنة العالم «لا أدري»، فإذا أغفلها أصيبت مقاتله»[٤٦]. وحدث ابن معقل أنه سمع وهباً بن منبه يقول للرجل من جلسائه: «ألا أعلمك فقهاً لا يتعايا الفقهاء فيه؟» قال: «بلى»، قال: «إن سئلت عن شيء عندك فيه علم فأخبر بعلمك،

---

(٤٠) أبو عبد الله محمد بن فتوح الحميدي، **جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس**، تحقيق إبراهيم الأبياري، المكتبة الأندلسية؛ ٧ ـ ٨، ٢ ج، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٩)، ج ١، ص ٤٨٥.

(٤١) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، أشرف على التحقيق شعيب الأرنؤوط، ٢٣ مج، ط ٣ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥١٩٨٤)، ج ٤، ص ٣١٨.

(٤٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٠٢.

(٤٣) أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، دراسة وتحقيق محب الدين أبي سعيد عمر ابن غرامة العمروي، ٨٠ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥ ـ ٢٠٠٠)، ج ٢٥، ص ٣٦٥.

(٤٤) أبو سعد الآبي، **نثر الدر**، مج ٧، ص ٧٩.

(٤٥) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٧٧

(٤٦) أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن جماعة، **تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم**، تحقيق عبد السلام عمر علي ([القاهرة]: مكتبة ابن عباس، ٢٠٠٥)، ص ١٢٩.

وإلا فقل: لا أدري»[٤٧]. وقال سعيد بن عبد العزيز: «"لا أدري لما لا أدري" نصف العلم»[٤٨]. وما زالوا يغلبون «لا أدري» على «أدري» حتى قال بعض الأوائل: «لقد حسنت عندي «لا أدري» حتى أردت قولها في ما أدري». وقال: «تعلم قول: «لا أدري!» ـ فإنك إن قلت: «لا أدري!» علموك حتى تدري، وإن قلت: «إني أدري!» سألوك حتى لا تدري»[٤٩].

واتعظ ابن الجوزي بحال الإمام مالك فأنشأ يقول: «إذا صح قصد العالم استراح من كلف التكلف؛ فإن كثيراً من العلماء يأنفون من قول: «لا أدري»، فيحفظون بالفتوى جاههم عند الناس لئلا يقال: جهلوا الجواب، وإن كانوا على غير يقين مما قالوا. وهذا نهاية الخذلان. وقد روي عن مالك بن أنس أن رجلاً سأله عن مسألة فقال: «لا أدري». فقال [الرجل]: «سافرت البلدان إليك». فقال: «ارجع إلى بلدك وقل: سألت مالكاً فقال: «لا أدري»»»[٥٠]. وهذا الفقيه مكحول الشامي ذكر بعض أهل التراجم أنه لم يكن في زمنه أبصر منه بالفتيا، وما منعه ذلك أبداً من أنه كان يردد القول قبل أن يفتي في المسألة تعرض عليه: «لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، هذا رأي والرأي يخطئ ويصيب»[٥١]. وهذا العالم الزاهد الهروي أنظر كيف أنه لما ذكر له ما سئل عنه الجنيد من معنى «التصوف»، فقال: «لا أعلم، لكنه خلق كريم، يظهره الكريم في زمان كريم، بين أقوام كرام»، علّق على ذلك بقوله: «كلامه الأول ـ يعني «لا أعلم» ـ أحسن وأفضل»[٥٢]. هذا ناهيك عن أبي منصور الجواليقي النحوي الذي ذكره ياقوت الحموي فقال عنه: «وكان متواضعاً طويل الصمت، لا يقول الشيء إلا بعد التحقيق، يكثر من قول: «لا أدري»»[٥٣].

---

(٤٧) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ٦٣، ص ٣٨٩.

(٤٨) المصدر نفسه، ج ٢١، ص ٢٠٨.

(٤٩) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **الحكمة الخالدة**، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، ط ٣ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٣)، ص ١٢٥.

(٥٠) ابن الجوزي، **صيد الخاطر**، ص ١٥٢.

(٥١) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ٥، ص ٢٨١.

(٥٢) أبو بركات عبد الرحمن الجامي، **نفحات الأنس من حضرات القدس** ([القاهرة]: طبعة الأزهر الشريف، [د. ت.])، ص ٢٦٣.

(٥٣) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ١٩، ص ٢٠٥، ذكر في: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢ (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩)، مج ٢، ص ٣٠٨.

والحال أنه ما كانت العبارة عن الحيرة والتوقف تتم دوماً بالقول: «لا أدري»، وإنما كانت تتم أحياناً بالتزام الصمت. كذا كان حال العلامة أبي إسحاق الشيرازي. وقد ذكر السمعاني ما يلي: «سمعت أبا بكر محمد بن القاسم الشهرزوري بالموصل يقول: كان شيخنا [يعني الشيرازي] إذا أخطأ أحد بين يديه قال: «أي سكتة فاتتك!»»(٥٤). كما كانت تتم أحياناً بتوخي التثبت. فقد قال تلميذ الخليل بن أحمد الفراهيدي النضر بن شميل حاكياً عن أستاذه: «جاءه رجل من أصحاب يونس يسأله عن مسألة، فأطرق الخليل يفكر، وأطال حتى انصرف الرجل فعاتبناه، فقال: «ما كنتم قائلين فيها؟» قلنا: «كذا وكذا». قال: «فإن قال: كذا وكذا». قلنا: «نقول: كذا وكذا». فلم يزل يغوص حتى انقطعنا وجلسنا نفكر، فقال: «إن المجيب يفكر قبل الجواب، وقبيح أن يفكر بعده». وقال: «ما أجيب بجواب حتى أعرف ما يلي فيه من الاعتراضات والمؤاخذات»»(٥٥).

على أن تياراً من النزعة اللا أدرية تسلل إلى يبس هذه الثقافة، وإن لم يفعل فعله المطلوب في تسييل أنظارها. فعلاوة على أشعار أبي العلاء المعرّي، التي هي أشهر من أن تذكر هنا، يكفي أن نردد هنا قوله:

إنما نحن في ضلال وتعليـ ... ـل فإن كنت ذا يقين فهاته

وقوله:

أما اليقين فلا يقين وإنما ... أقصى اجتهادي أن أظن وأحدسا

ثمة من حكماء العرب من أعار لسانه للشاعر الأندلسي أبي الوليد الوقاشي لكي ينطق به:

برح بي أن علوم الورى ... اثنان ما إن فيهما من مزيد

حقيقة يعجز تحصيلها ... وباطل تحصيله لا يفيد

---

(٥٤) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٤، ص ٩.

(٥٥) أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، أشرف على تحقيقه وخرج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط؛ حققه وعلق عليه محمود الأرناؤوط، ١٠ ج (دمشق: دار ابن كثير، ١٩٨٦ ـ ١٩٩٣)، ج ٢، ص ٣٢٢.

وما زالوا يفعلون حتى شكوا في ما لديهم وعندياتهم. قال أحدهم: «أدل الطريق على المستدلين، وأبقى مقيماً مع الحائرين».

هذا، وقد حدث أن تجاوز بعضهم التعبير بالسلب عن هذه الحال ـ «لا أدري» ـ إلى التعبير عنه بالإيجاب ـ إبداء الحيرة. فاعتبر أن من شأن الإنسان أن يزيد بكمال المعرفة حيرة على حيرة، وعرف معنى أن تكون ثمة حيرة في تيه وتيه في حيرة. ذلكم كان مذهب الصوفية في ضرب من الحيرة. قالوا: «غاية المعرفة شيئان: الدهشة والحيرة»[٥٦]. فقد روى الجنيد: «كتب إليَّ بعض إخواني من عقلاء أهل خراسان: اعلم يا أخي يا أبا القاسم أن عقول العقلاء إذا تناهت تناهت إلى حيرة»[٥٧]. وذهب ذو النون المصري إلى القول: «الكلام في حقيقة المعرفة حيرة»[٥٨]. وقد كان يحيى بن معاذ دائم التفكر في إعجاز خلق الخلق، وذلك حتى تناهى إلى الحيرة. إذ قيل له: «من أي شيء دوام غمك؟» قال: «من شيء واحد»، قيل: «وما هو؟» قال: «خلقني ولا أدري لِمَ خلقني»[٥٩]. وما كانت الحيرة في أمر الخلق وحده، بل صارت الحيرة إلى شأن الحق. إذ كانت المعرفة بالله ـ أعلى المعارف عند المسلم ـ مجال حيرة. وكان أبو يعقوب النهرجوري يقول: «أعرف الناس بالله أشدهم فيه تحيراً»[٦٠]. وقد علّق صاحب **نفحات الأنس** على قول الجنيد لما سئل: «ما المعرفة؟» فقال: «المعرفة وجود جهلك عند قيام علمه»، قائلاً: «أي كلما يزيد في القرب، وتظهر آثار عظمته تعالى، يزيد في حصول العلم بجهله، ويزيد بكمال المعرفة حيرة على حيرة، ويخرج من العارف بلا اختياره: «رب! زدني تحيراً فيك!»»[٦١] وقد سئل أبو العباس الدينوري: «بِمَ

---

(٥٦) أحمد النقشبندي الخالدي، **جامع الأصول في الأولياء**، تحقيق أديب نصر الدين، ٣ مج (بيروت: الإنتشار العربي، ١٩٩٧)، ص ٣١٣.

(٥٧) أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ط ٥ (القاهرة: دار الريان للتراث؛ بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧)، مج ١٠، ص ٢٦٨.

(٥٨) المصدر نفسه، مج ١٠، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨، والجامي، **نفحات الأنس من حضرات القدس**، ص ٢٦٠.

(٥٩) الأصبهاني، المصدر نفسه، مج ١٠، ص ٥٢.

(٦٠) الجامي، المصدر نفسه، ص ٤٥١، وأبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، **الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار** (القاهرة: دار الفكر، [د. ت.])، ج ١، ص ١١١.

(٦١) الجامي، المصدر نفسه، ص ١٤.

عرفت الله؟» فقال: «ما عرفت!»؛ يعني الاعتراف بالعجز[٦٢]. وذهب أبو الحسن المزين الصغير إلى حد القول: «الطرق إلى الله أكثر من عدد نجوم السماء، وأنا أتمنى أن أكون في أحدها، وما وجدته»[٦٣]. ولهذا ختم الهروي بقوله: «التفكر في قرب الله حيرة، وعدم التفكر جناية»[٦٤].

ولعل أحد أشد مجالس الفكر هولاً في مقام التفكر في الحيرة حفظه لنا التراث ذاك الذي جمع بين المحدث أبي جعفر الهمذاني والعالم الصوفي أبي المعالي الجويني ـ هذا وإن حاول السبكي التشكيك فيه. فقد أورده الذهبي في كتاب **سير أعلام النبلاء** بروايات مختلفة هذه إحداها: «أخبرني أبو جعفر الحافظ [الهمداني]: سمعت أبا المعالي [الجويني] وسئل عن قوله: ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾[٦٥]. فقال: كان الله ولا عرش، وجعل يتخبط. فقلت: «هل عندك للضرورات من حيلة؟» فقال: «ما معنى هذه الإشارة؟» قلت: «ما قال عارف قط: يا رباه! إلا قبل أن يتحرك لسانه، قام من باطنه قصد لا يلتفت يمنة ولا يسرة، يقصد الفوق. فهل لهذا القصد الضروري عندك من حيلة، فتنبئنا نتخلص من الفوق والتحت؟» وبكيت وبكى الخلق، فضرب بكمه على السرير، وصاح بالحيرة، ومزق ما كان عليه، وصارت قيامة في المسجد، ونزل يقول: «يا حبيبي! الحيرة الحيرة، والدهشة الدهشة!»»[٦٦].

ومن معلوم الأمور أن الحوار مبني على الجراءة على طرح السؤال، ومعلوم أيضاً أن جل الثقافات البشرية الكلاسيكية ـ اللهم باستثناء الثقافتين اليونانية والرومانية ـ افتقدت هذه الجرأة أو حدّت منها. وما كنا ـ نحن العرب ـ بدعاً بين هذه الأمم. فالأثر دالّ على أننا ما كنا لننظر على الدوام إلى سؤال الحيرة نظرة الاطمئنان، وبخاصة منه سؤال الحيرة الميتافيزيقية ـ السؤال عن الحق ـ وسؤال الحيرة الوجودية ـ السؤال عن الخلق. ففي السؤال قلق لا يسكن، وحرقة لا تخبو، ولهيب لا ينطفئ. وعلى الرغم من تداول كتب «المحاضرات» و«المجالس» لآثار وأقوال وحكم تمتدح أمر

---

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٥٠٠.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ٥٥٥.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٦٠.
(٦٥) **القرآن الكريم**، «سورة طه،» الآية ٥.
(٦٦) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**؛ وبهامشه **إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٤، ص ٢١.

«السؤال» وتثني على «السائل»، فإن السؤال ظل، في أغلب الأحايين، في ثقافتنا موضع شبهة وتهمة. إذ استكره السلف أمرين تعلقا بالسؤال: **أولاً**، نهى السلف عن السؤال في ما ليس تحته عمل، لا سيما منه السؤال الميتافيزيقي، وذلك على اعتبار أن: «ليس للعقل في الأمور الأخروية مجال»، وأن «أحوال الآخرة ليست جارية على مقتضيات العقول». **ثانياً**، نهى السلف عن السؤال في ما لا ينبني عليه حكم تكليفي. إذ اعتبر بعضهم أن: «التعبدات لا يعقل لها معنى». قال الإمام الشاطبي: «تأمل خبر عمر بن الخطاب مع ضبيع في سؤاله عن أشياء من القرآن لا ينبني عليها حكم تكليفي، وتأديب عمر له (ضربه وشرد به لما كان كثير السؤال عن أشياء من علوم القرآن لا يتعلق بها عمل)»، ويضيف: «وقد سأل ابن الكواء علي بن أبي طالب عن ﴿**الذاريات ذرواً. فالحاملات وقراً. . .**﴾[٦٧]. فقال له علي: «ويلك! سل تفقهاً ولا تسأل تعنتاً»، ثم أجابه». وقال الشعبي: «لا تقولن لشيء خلقه الله لِمَ خلق هذا وما أراد به؟»

تأسيساً على هذا، يبدو أن طريق السؤال كانت غير طريق الثقافة الإسلامية المحافظة، وأنه لما دخلت الفلسفة اليونانية، الميالة لطبع متأصل فيها إلى السؤال، إلى حضيرة الثقافة العربية أحدثت ضرباً من الحيرة في هذه الثقافة وفتحت قوس ريبة وألقت بظلال شكّ ـ هي التي رامت السؤال حول حقائق الأشياء بلا حدود. ولهذا قال الشاطبي: «إن ماهية الأشياء لا يعرفها على الحقيقة إلا باريها، فتسوّر الإنسان على معرفتها رمي في عماية»، وفطن إلى ما رامته الفلسفة، فأضاف: «إن تتبع النظر في كل شيء وتطلب علمه من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم»! وقال محمد بن عبد الله المرسي السلمي:

ودع السؤال بكم وكيف فإنه ... باب يجرّ ذوي البصيرة للعمى

والحال أنه ما كان حال «السؤال» في الثقافة المسيحية الوسطوية بأفضل. إذ تلقاء ما ساد في الثقافة الإسلامية المحافظة من مبدأ: «سلّم ولا تنتقد»، بل: «دع السؤال»، يكفي أن نذكر ما كادت تجعل منه الكنيسة الوسيطة شعارها الذي أشهرته في وجه جميع المفكرين الأحرار: «آمِنْ ثم فكر».

---

(٦٧) **القرآن الكريم**، «سورة الذاريات،» الآيتان ١ ـ ٢.

بيد أن هذا لم يمنع تعلق بعض مفكري الإسلام بفتحة السؤال وفسحته. وكم أورد الحكماء من الأقوال المادحة للسؤال. منها قول ابن شهاب: «العلم خزائن ومفاتيحها السؤال»، وقول الخليل بن أحمد الفراهيدي: «العلوم أقفال والسؤالات مفاتيحها»(٦٨). ومع أبي حيان التوحيدي صار «حال» السؤال المتهم لنا «مقاماً» راسخاً. فقد طرح هذا المفكر المتسائل، الذي كان يرى أن الشك ـ ومن ثمة السؤال ـ هو «صيغة الإنسان»(٦٩)، ما لم يطرحه سائل من ذي قبل. طرح السؤال المحظور والممنوع والمحرم، بأوضح وأفصح وأجرأ طرح يكون، إذ تساءل: «لِمَ صار الحظر يثقل على الإنسان؟»(٧٠) ومن ضمنه طرح «سؤال السلطة»: «ما السبب في محبة الإنسان الرياسة؟ ومن أين ورث هذا الخلق؟ وأي شيء رمزت الطبيعة به؟ ولِمَ أفرط بعضهم في طلبها حتى تلقى الأسنة بنحره، وواجه المرهفات بصدره، وحتى هجر من أجلها الوساد، وودع بسببها الرقاد، وطوى المهامه والبلاد؟»(٧١) بل طرح «سؤال المثقف والسلطة»: «قلت لعلي بن القاسم: كيف كان [يعني ابن العميد المثقف الحاكم] يستجيز قتل النفوس وهو يتفلسف؟ قال: يا هذا الدين الذي نشره على لسان رسوله (ﷺ) ينافق به، ويكذب فيه، والفلسفة التي وضعت على ألسنة قوم مجهولين لا يجوز أن ينافق بها، ويكذب فيها، إنما كان يتشيع بما يقوله ويدعيه، ويجب أن تكون مبايناً لهذا السواد الذي هو فيه، وحب الجاه، وحب الرئاسة، وحب المال مهالك الخلق أجمعين»(٧٢)، وطرح سؤال «التعصب الديني» و«التطرف»: «لِمَ صار الإنسان إذا صام أو صلى زائداً عن الفرض المشترك فيه حقر غيره، واشتط عليه، وارتفع على مجلسه، ووجد الخنزوانة [الكبر] في نفسه، وطارت النعرة في أنفه حتى كأنه صاحب الوحي، أو الواثق بالمغفرة، والمنفرد بالجنة، وهو مع ذلك يعلم أن العمل معرض للآفات، وبها يحبط

---

(٦٨) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، ج ١، ص ١٠٧.

(٦٩) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **الإشارات الإلهية**، تحقيق وداد القاضي، ط ٢ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٢)، ص ١٥٦.

(٧٠) أبو حيان التوحيدي وابن مسكويه، **الهوامل والشوامل**، ص ٣١٠.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(٧٢) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **رسالة الصداقة والصديق**، عني بتحقيقها والتعليق عليها إبراهيم الكيلاني، ط ٢ (دمشق: دار الفكر؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٦)، ص ١٥٣.

[ثواب] صاحبه؛ ولهذا قال الله تعالى: ﴿**وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا**﴾[٧٣]، وما اكتفى التوحيدي بطرحه السؤال السياسي وحسب، بل تعداه إلى طرح السؤال الوجودي والميتافيزيقي الذي لطالما عدّ محرم المحافظين ومحذورهم. ومن الأمثلة على ذلك جرأته على طرح سؤال «الانتحار»: «ترى ما السبب في قتل الإنسان نفسه عند إخفاق يتوالى عليه، وفقر يحوج إليه، وحال تتمنع على حوله وطوقه، وباب ينسد دون مطلبه ومأربه، وعشق يضيق ذرعاً به ويبعل [يبرم] عن معالجته؟ وما الذي يرجو بما يأتي؟ وإلى أي شيء ينحو فيما يقصد وينوي؟ وما الذي ينتصب أمامه، ويستهلك حصافته، ويذهله عن روح مألوفة، ونفس معشوقة، وحياة غريزية؟ وما الذي يخلص إلى وهمه من العدم حتى يسلبه من قبضة الوجدان، ويسلمه إلى صرف الحدثان؟»[٧٤]، بل وطرح سؤال «الأخلاق الدنياوية» أيضاً: «ما الذي حرك الزنديق والدهري على الخير، وإيثار الجميل، وأداء الأمانة، ومواصلة البر، ورحمة المبتلى، ومعونة الصريخ، ومغوثة الملتجئ إليه، والشاكي بين يديه ـ هذا وهو لا يرجو ثواباً، ولا ينتظر مآباً، ولا يخاف حساباً؟ أترى الباعث على هذه الأخلاق الشريفة والخصال المحمودة رغبته في الشكر وتبرؤه من القرف وخوفه من السيف ـ قد يفعل هذه في أوقات لا يظن به التوقي ولا اجتلاب الشكر؟ ما ذاك إلا لخفية في النفس، وسر مع العقل. وهل في هذه الأمور ما يشير إلى توحيد الله تبارك وتعالى؟»[٧٥]

وكان أن انفتحت للسؤال آفاق في التراث العربي. هذا أبو إسحاق الشيرازي يقول:

ولو أني جعلت أمير جيش ... لما قاتلت إلا بالسؤال

لأن الناس يتهزمون به ... وقد ثبتوا لأطراف العوالي

وهذا أبو الفضل الرياشي يقول:

شفاء العمى حسن السؤال وإنما ... يطيل العمى طول السكوت على الجهل

---

(٧٣) القرآن الكريم، «سورة الفرقان،» الآية ٢٣. انظر: أبو حيان التوحيدي وابن مسكويه، المصدر نفسه، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

(٧٤) أبو حيان التوحيدي وابن مسكويه، المصدر نفسه، ص ١٥٠ ـ ١٥١.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

فكن سائلاً عما عناك فإنما خلقت أخا عقل لتسأل بالعقل

ولعل أعلى مراتب المعرفة المتحيرة اليقظة كتب لحكماء العرب أن يبلغوها هي تلك التي ترجم عنها تقليد كتب «الشكوك» في التراث العربي حيث جابه حكماء العرب حكماء اليونان بالمعرفة الحَيِّرَة:

أبدأ بما ذهب إليه الرازي في مقدمة **كتاب الشكوك على جالينوس** من عظيم القول: «إني لأعلم كثيراً من الناس يستجهلونني في تأليف هذا الكتاب، وكثيراً منهم يلومونني ويعنّفونني (. . .) على مناقضة رجل مثل جالينوس في جلالته ومعرفته وتقدمه في جميع أجزاء الفلسفة ومكانه منها. وأجد لذلك ـ يعلم الله ـ مضضاً في نفسي؛ إذ كنت قد بليت بمقابلة من هو أعظم الخلق عليَّ منة، وأكثرهم لي منفعة، وبه اهتديت وأثره اقتفيت ومن بحره استقيت، بما لا ينبغي أن يقابل به العبد سيده والتلميذ أستاذه والمنعَم عليه ولي نعمته.

وبودّي ـ يشهد الله ـ أن هذه الشكوك التي ذكرتها في هذا الكتاب لم تكن في كتب هذا الرجل الحبر الفاضل العظيم قدره، الجليل خطره، العامّ نفعه، الباقي بالخير ذكره. لكن صناعة الطب والفلسفة لا تحتمل التسليم للرؤساء والقبول منهم ولا مساهلتهم وترك الاستقصاء عليهم، ولا الفيلسوف يحب ذلك من تلاميذه والمتعلمين منه، كما ذكر ذلك جالينوس أيضاً في كتابه **منافع الأعضاء** حيث وبّخ الذين يكلفون أتباعهم القبول منهم بلا برهان. وكان أكثر ما جرأني وسهل عليَّ أن هذا الرجل لو كان حياً حاضراً لم يلمني على تأليف هذا الكتاب، ولم يثقل ذلك عليه (. . .)

وأما من لامني وجهّلني في استخراج هذه الشكوك والكلام فيها فإني لا أرتفع به ولا أعده فيلسوفاً؛ إذ كان قد نبذ سُنّة الفلاسفة وراء ظهره وتمسّك بسُنّة الرعاع من تقليد الرؤساء وترك الاعتراض عليهم؛ فإنه لم تزل سُنّة المتفلسفين جارية بإعلاء الرؤساء والتشدد في شدة المطالبة وترك المساهلة (. . .)»[(٧٦)].

وتبدو بدعية شكوك الرازي على جالينوس ـ وهو من هو، وكتاباته ما هي ـ في خاتمة الكتاب حيث يقول الرازي في بيان عظيم: «ومما نعيبه على جالينوس ـ وحالي على الله ـ أن يكون مثله تفوّه به، قوله في هذا الكتاب

---

(٧٦) أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، **كتاب الشكوك على كلام فاضل الأطباء جالينوس في الكتب التي نسبت إليه**، تحقيق مصطفى لبيب عبد الغني (القاهرة: دار الكتب والوثائق، ٢٠٠٥)، ص ٣٩ ـ ٤١.

[يعني كتاب **النبض الكبير**]: «إن لغة اليونان أعذب اللغات وأطلقها وأشبهها بلغة الألسن وأشكلها لذوي النطق». وذلك [أنه] زعم بأن لغات ساير الأمم يشبه بعضها نقيق الضفادع، وهي مع ذلك ثقيلة سمجة المخارج. وليس هذا كلام مثله لو عري من الهوى والميل، فإن هذا كلام عوامّ الناس ومن لا يدري؛ إلا أن الألفاظ إنما تخفّ وتعذب بالاعتياد، وأن لغة العرب عند العرب كلغة اليونانيين عندهم، وأن العرب تستثقل لغة الروم كما يستثقل الروم لغة العرب، وأن الإنسان يستثقل غير لغته ويعسر عليه التكلم بها، حتى إذا كثر استعمالها خفت عنده بعد الثقل وسهلت بعد العسر»(٧٧).

ثم ثنّ بما ذهب إليه ابن الهيثم في مستفتح **كتاب الشكوك على بطليموس** من درس بهيج في اعتقاد النسبية: «الحق مطلوب لذاته، وكل مطلوب لذاته فليس يعني طالبه غير وجوده، ووجود الحق صعب، والطريق إليه وعر، والحقائق منغمسة في الشبهات، وحسن الظن بالعلماء في طباع الناس، فالناظر في كتب العلماء إذا استرسل مع طبعه، وجعل غرضه فهم ما ذكروه، وغاية ما أوردوه، حصلت الحقائق عنده هي المعاني التي قصدوا لها والغايات التي أشاروا إليها. وما عصم الله العلماء من الزلل، ولا حمى علمهم من التقصير والخلل. ولو كان ذلك لما اختلف العلماء في شيء من العلوم، ولا تفرقت آراؤهم في شيء من حقائق الأمور، والوجود بخلاف ذلك. فطالب الحق ليس هو الناظر في كتب المتقدمين، المسترسل مع طبعه في حسن الظن بهم، بل طالب الحق هو المتهم لظنه فيهم، المتوقف فيما يفهمه عنهم، المتبع الحجة والبرهان، لا قول القائل الذي هو إنسان، المخصوص في جبلّته بضروب الخلل والنقصان. والواجب على الناظر في كتب العلوم، إذا كان غرضه معرفة الحقائق، أن يجعل من نفسه خصماً لكل ما ينظر فيه، ويجيل فكره في متنه وفي جميع حواشيه، ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه، ويتّهم أيضاً نفسه عند خصامه، فلا يتحامل عليه ولا يتسمّح فيه. فإنه إذا سلك هذه الطريقة انكشفت له الحقائق، وظهر ما عساه وقع في كلام من تقدمه من التقصير والشبه.

ولما نظرنا في كتب الرجل المشهور بالفضيلة، المتفنن في المعاني الرياضية، المشار إليه في العلوم الحقيقية؛ أعني بطليموس القلوذي، وجدنا

---

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢١١ ـ ٢١٢.

فيها علوماً كثيرة، ومعاني غزيرة، كثيرة الفوائد، عظيمة المنافع. ولما خصمناها وميزناها، وتحرينا إنصافه وإنصاف الحق منه، وجدنا فيها مواضع مشبهة، وألفاظاً بشعة، ومعاني متناقضة، إلا أنها يسيرة في جنب ما أصاب فيه من المعاني الصحيحة. فرأينا أن في الإمساك عنها هضماً للحق، وتعدياً عليه، وظلماً لمن ينظر بعدنا في كتبه في سترنا لذلك عنه. ووجدنا أولى الأمور ذكر هذه المواضع، وإظهارها لمن يجتهد من بعد ذلك في سد خللها، وتصحيح معانيها، بكل وجه يمكن أن يؤدي إلى حقائقها»(٧٨).

أما في العهد الحديث فقد صار مقام فكر الحكيم الشاعر إدموند جابيس هو مقام السؤال بلا منازع، فهو من هذه الجهة وحيد قومه، ما مر بالسؤال مرور «مجتاز»، وإنما أقام به مقام «مقيم»، وما عبر منه عبور «مسافر»، وإنما استقر به استقرار «مستوطن». قال الرجل في كتاب يحمل دلالة كبرى لما نحن بصدده ـ كتاب الأسئلة ـ «اسمي سؤال وحريتي تكمن في إيثاري الأسئلة [على الأجوبة الجاهزة]»، وأضاف في سياق آخر: «في السؤال تكمن عظمة الإنسان؛ [وهي عظمة تنجلي] في الأسئلة التي هو قادر على طرحها؛ أعني طرحها على أمثاله من بني البشر وعلى الكون على حد السواء». وقد خاطب أولياء اليقين الذين ما اعترتهم الرغبة في طرح السؤال أبداً ولا انتابتهم: «إني لمسجل في كل مكان على هامش معتقداتكم رفضي لكل أنواع السلطة والعشيرة والحزب وعدم انتمائي إليها بالكل؛ وذلك بسبب من كوني أنا الإنسان الذي هو في الآن ذاته ماضي السؤال الحي ومستقبله المجازف».

أخيراً، حكى أبو الحارث المحاسبي فقال: «عملت كتاباً في المعرفة وأعجبت به، فبينما أنا أنظره مستحسناً، إذ دخل علي شاب وسلّم وقال: يا أبا عبد الله، هل المعرفة حق للحق على الخلق، أو عكسه؟ قلت: حق للحق على الخلق، قال: هو أولى أن يكشفها لمستحقها. قلت: بل حق للخلق على الحق. قال: هو أعدل من أن يظلمهم. ثم سلّم وخرج. فحرقت الكتاب وقلت: لا أتكلم في المعرفة بعدها أبداً»(٧٩).

---

(٧٨) أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم، **الشكوك على بطليموس**، تحقيق عبد الحميد صبرة ونبيل الشهابي؛ تصدير إبراهيم مدكور (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٩٦)، ص ٣ ـ ٤.

(٧٩) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ١، القسم الثاني، ص ٥٨٨.

كتاب الحواس

قال أرسطوطاليس عند حضور الوفاة وقد اجتمع إليه تلامذته: «التمسوا لي تفاحة أعتصم بريحها، وأقضي وطري من النظر إليها».

ذكره ابن عبد ربه في كتاب العقد الفريد

كان المأمون يقول: «اجتمعت في التفاح الحمرة الخمرية، والصفرة الدرية، مع شعاع الذهب، وبياض الفضة؛ يلتذه من الحواس ثلاث: العين للونه، والأنف لعرفه، والفم لطعمه».

ذكره الثعالبي في كتاب ثمار القلوب في المضاف والمنسوب.

قلت لديراني مرة: «ما لكم تعجبكم الخضرة؟» قال: «إن القلوب إذ غاصت في بحار الفكر غشيت الأبصار، فإذا نظرت إلى الخضرة عاد إليها نسيم الحياة».

سري السقطي

«سبحان واهب الحواس!»
«لو سلمت الحواس لحمد البقاءَ الناسُ!»

أبو العلاء المعرّي

«وسعادة الدنيا لطف الحواس».

الحكيم الطبيب أبو البركات بن ملكا

«قال رجل لأبي حازم: «ما شكر العينين؟» فقال: «إن رأيت بهما خيراً أعلنته، وإن رأيت بهما شراً سترته». قال: «فما شكر الأذنين؟» قال: «إن سمعت بهما خيراً وعيته، وإن سمعت بهما شراً دفنته»».

رواه الحافظ أبو نعيم الأصبهاني في الحلية

«أنا ـ جعلت فداك ـ أعلم أني أسمع ولا أعقل كيفية السمع، وأعلم أني أبصر ولا أعقل كيفية البصر (. . .)».

الجاحظ

«من لم يبتهج بالربيع وأزهاره والرياض وأثماره فهو رديء المزاج محتاج إلى العلاج».

ابن سينا

يقظانة هي الحواس في الثقافة العربية الإسلامية بأنبه يقظة تكون، هواها في اللذة مما يملأ العيون ويشنف الأسماع، باحثة هي أبداً عن مزيد من انتشاء، وناشدة دوماً نزهة النفس، مبتغاها التنعم برونق الحياة والتنسم بطيب روائحها: ليست تكره أن تكون، على الاتصال، الأيام بواسم والأوقات مواسم والجلسات ولائم تنتشي فيها النفس بتزايين المائدة وتلاوينها. وأي العيش أرغد من هذا وأنعم؟ فلربما كانت ساعة فلا تعود. ذاك غذاء الحياة، ونسيم العيش، وقوة النفس، ومادة الأنس. «رقيق العيش» ناشدة هي الحواس أبداً: لذة العين في النظر إلى ما تستحسنه، ولذة السمع في الإصغاء إلى ما يستطيبه، ولذة اللمس في استلطاف ما يستلينه، ولذة اللسان في ذوق ما يستعذبه، ولذة الشم في استنشاق ما يطيبه. بل إن التذاذ الأذن بالصوت الطيب كالتذاذ العين بالمنظر الحسن والشم بالرائحة العبقة والفم بالطعوم الطيبة. وبالضد من ذلك، أنفت هي الثقافة العربية ممن يحمل الأسماع ثقلاً، والقلوب مللاً، والأعين قباحة، والأنف نتانة، والحس خشونة. . . فاستكرهت خطاً يقذي العين، وألفاظاً تنبو عنها الآذان فتمجّها، وتنكرها الطباع فتزجّها. . .وكم أحبت العرب المزاح المستعذب والأحاديث المستطابة والفكاهة المحبوبة بما لا مزيد عليه. وكم بحثت عن لذة العمر وطيب الحياة ولذاذة العيش. فيا طيب عيش لو عقل، ويا لذة حياة لو أدركت، ويا رفعة عيش لو وصفت. لسان حالها يقول: «ما العيش إلا ما طاب للحواس»، و«إن فرصة العيش لحقيقة أن تنتهز»، و«هذا وأبيك العيش!»، ولسان مقالها يقول: «لا تصيّروا مجلسنا هذا جداً كله ولا وعظاً كله ولا اتساءً كله، فإن العيش فرص، ولكن غنّوا وتحدثوا وتناشدوا وتعالوا نتناهب العيش تناهباً!»، و«أي عيش أَلَذُّهُ المرء لا تلتذ فيه الحواس!»، بل «وأيّنا لا يعجبه الجميل!»، بل «وأيّنا لا يتغنى ولا يطرب ولا ينتشي ولا يرغب!»

موكلة هي الحواس العربية بالجمال تتبعه. وإنها للمرغوب فيها وفي

خدمتها وفيما ترغب فيه حتى الموت: أدع ما شئت من لذات العيش! يا مرحباً بلذاذة العيش من ضيف، ولا مرحباً من نغص العيش من وافد! وما زالت العرب تنشد احتفاء الحواس وانتشاءها حتى قال الشاعر النشوان أبو عمر أحمد بن النسرة:

ولا بـأس لـلـمـرء فـي لـذة — عـلـى أي جـارحـة نـالـهـا

كم من صاحب طبقات ترجم لأحد حكماء العرب وقال قول المنتشي: «مات ليلة كذا وهو ممتّع بحواسه»! أو «متّعه الله بجميع حواسه إلى حين موته»! أو «ومات ولم تتغير حواسه ولا عقله»! أو «فعاش نحو المائة سنة، ولم يتبين تغير شيء من سمعه ولا بصره»! أو قال بالضد من هذا: «كان قد ضعف بصره من كثرة البكاء والنسخ والمطالعة»، أو «وحدث له بأخرة وقر في أذنه»، أو «وأصابه الفالج قبل موته وارتعش وبطل صوته»؛ وذلك شأن المغنّي معبد، مثلاً، الذي ذكره صاحب مصنف **الأغاني** فنقل عمن عرفه: «أخبرني من رآه على هذه الحال فقال له: أصرت إلى ما أرى؟ فأشار إلى حلقه وقال: إنما كان هذا، فلما ذهب ذهب كل شيء»[(1)] وما زالت العرب ترثي ذهاب الحواس أو تلفها حتى قال عوف بن محلّم وقد بلغ الثمانين:

إن الـثـمـانـيـن وبُـلّـغْـتَـهـا — قد أحوجت سمعي إلى ترجمان

هذا اللهم إلا إن كان حال الحكيم، هنا، شبيهاً بحال الطبيب العربي أبي بكر الرازي الذي يروي القفطي أنه عمي في آخر زمانه بماء نزل على عينيه، فقيل له: «لو قدحت»، قال: «لا، قد أبصرت من الدنيا حتى مللت»، فلم يسمح بعينيه للقدح[(2)]. فكأنه ما سمر بتينك العينين السمر ولا التذ بهما اللذة. أو كان شأنه بمثل شأن أبي عبد الله بن عوف الأندلسي ـ وكان من بيت رئاسة ـ الذي كف بصره فاشتغل بالفقه ورئس فيه. وكان يقول: «ذهب بصري فخير لي، ولولا ذلك سلكت طريق أبي وأهلي»[(3)]. أو كان شأن

---

(١) علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، **الأغاني** ([القاهرة]: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٣)، ج ١، ص ٣٨.

(٢) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، **أخبار العلماء بأخبار الحكماء** (القاهرة: مكتبة المتنبي، [د. ت.])، ص ١٧٩.

(٣) أبو جعفر أحمد بن يحيى بن عميرة الضبي، **بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس**، تحقيق روحية عبد الرحمن السويفي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ص ٨٦.

الفضيل بن عياض سأله رجل وقد كف بصره: «كيف وجدت ذهاب بصرك؟» قال: «أصبت فيهما راحتين: عصمهما الله عن محارم الله، ولا أنظر إلى ثقيل»(٤). لكنهم حتى حين كان يُذهب الدهر عمل الحواس ويوهنها كانوا ما يفتأون يتأملون زينتها: هذا محمد بن محمد بن سلطان ـ عالم من أعيان المائة العاشرة ـ يذكر عنه نجم الدين الغزي ما يلي: «وكف بصره من بعد مع بقاء جمال عينيه، بحيث يظن أنهما بصيرتان»(٥).

ولا أدل على ما نحن بصدده من امتلاء كتب التراجم بالتنبيه على الحواس في حياة الإنسان: وذلك إن سلباً بعد أن يعدمها المرء بفعل عوادي الزمن، أو إيجاباً بفضل أن يتمتع بها المرء على مديد العمر. فعلى وجه السلب، كم قرأنا في كتب التراث مثل هذه التعابير: «أضر بأخرة»، أو «ثقل سمعه بأخرة»، أو «وأضر قبل موته بأعوام، وثقل سمعه»، أو «كبر وانحطم وزمن فارتعش خطه»... يكفي أن نلمع هنا بأمثلة. هذا الحافظ عبد الغني ـ صاحب **الأحكام الكبرى والأحكام الصغرى** ـ ذكره الذهبي، فقال عنه: «لم يزل يطلب ويسمع ويكتب ويسهر ويدأب ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويتقي الله ويتعبد ويصوم ويتهجد وينشر العلم إلى أن مات (...) وكان قد ضعف بصره من البكاء والنسخ والمطالعة»(٦). وهذا الفقيه الشافعي الزاهد أبو القاسم الأنصاري ـ تلميذ إمام الحرمين وصاحب الشرح على مصنف **الإرشاد** ـ ذكره صاحب **طبقات الشافعية**، فقال: «وله تصانيف، وأصابه في آخر عمره ضعف في بصره ويسير وقر في أذنيه»(٧). وكفى بهذين النموذجين تمثيلاً.

ومن وجه الإيجاب، لطالما قرأنا في كتب التراث مثل هذه العبارات: «مات ولم تتغير حواسه»، أو: «تُوفي ممتّعاً بحواسه»، أو «وقد مُتّع بجوارحه

---

(٤) أبو عبد الله محمد بن محمد بن النجار، **المستفاد من ذيل تاريخ بغداد**، تحقيق قيصر أبو فرح (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ج ٢، ص ١٧٧.

(٥) نجم الدين محمد بن محمد الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ٢، ص ١٣.

(٦) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، ١٨ مج (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦ ـ ١٩٩٧)، مج ١٦، ص ٢٠ ـ ٢١.

(٧) أبو بكر بن هداية الله الحسيني المصنف، **طبقات الشافعية**، حققه وعلق عليه عادل أبو نهيض؛ مراجعة لجنة إحياء التراث العربي، ط ٣ (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٢)، ص ١٩٩.

إلى حين وفاته». هذا المقرئ النحوي اللغوي تاج الدين الكندي، ذكره ابن النجار، فقال: «وكان أعلم أهل زمانه بالنحو، أظنه يحفظ كتاب سيبويه. ما دخلت عليه قط إلا وهو في يده يطالعه، وكان في مجلد واحد رفيع يقرأه بلا كلفة، وقد بلغ التسعين، وكان قد متع بسمعه وبصره وقوته (. . .)»[8]. وهذا قاضي المارستان أبو بكر محمد النصري قال عنه ابن الجوزي: «رأيته بعد ثلاث وتسعين سنة صحيح الحواس لم يتغير منه شيء، ثابت العقل، يقرأ الخط الدقيق من بعد»[9]. وهذا الوزير الفقيه أبو مروان بن سراج، ذكره صاحب كتاب الذخيرة، فقال: «وكان رحمه الله في اعتلاء سنه حسن البنية، ممتعاً بحواسه وتوقّد ذهنه وسرعة خاطره، يقرأ دقيق الخط، ويثابر على المطالعة ويدأب عليها، ولا يخل بحظه منها، ويقرأ عليه مستغلق الكتب، وعويص المعاني وغامضها، فينكر وهم القارئ ويحسن الرد عليه»[10]. كما ذكر ابن سعيد القاضي العالم الزاهد أبا الوليد يونس بن الصفار، فقال: «زاد على التسعين ستة أشهر، وهو مع ذلك ممتع بحواسه، يستبين الخط الدقيق، ويرتجل الخطب الطوال»[11]. وفي هذه النماذج كفاية وغنى.

ومخطئ من يظن الظن أن الثقافة العربية ما تهنّى أهلها بعيش، ولا أطابوا مطاعمهم، ولا أحسنوا ملابسهم، ولا جمّلوا مجالسهم. يكفيك أن تنظر وحسب إلى الأسماء التي سمّوا بها كتبهم حتى تدلك على أن ثقافتهم كانت ثقافة احتفاء بالحواس وانتشاء: إذ من العناوين التي اختاروها توشيحاً لكتبهم وتوشية: «الروضة» و«الرياض»، و«الحديقة» و«الحدائق»، و«الزهرة» و«الأزهار»، و«البهجة» و«المباهج»، و«الراح»، و«نزهة الناظر»، و«البستان»، و«ثمار المجالس»، و«الشجرة الطيبة»، و«جنة النعيم»، و«رياض الأزهار»، و«الرياحين»، و«الرائق»، و«الدوحة»، و«الأنوار» و«الثمار»، و«تزيين الأسواق» . . . وما شئت من العناوين التي تحتفي بمباهج الحياة.

وما كانت الثقافة العربية ثقافة العقل وحده، لا ولا كانت هي ثقافة

---

(٨) الذهبي، المصدر نفسه، مج ١٦، ص ٨٠.

(٩) المصدر نفسه، مج ١٤، ص ٥١٦.

(١٠) أبو الحسن علي بن بسام، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق إحسان عباس (ليبيا؛ تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٨)، مج ٢، القسم الأول، ص ٨١٢.

(١١) أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، **المغرب في حلى المغرب** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ١، ص ١٠٤.

النقل وحده، وإنما كانت أيضاً «ثقافة الحواس»: نشدت حسن الهمة في الملبس والمطعم، والتحلّي بالنظافة والطهارة، ورامت الحب لناعم العيش، والعشق للغناء والطرب. وعلمت أن للسعادات هبّات، وأن للذات لحظات. وما اكتفت بالنظر العقلي، وإنما تجاوزته إلى العمل الصنعي. فكم من مترجِم أثنى على مترجَم لا لسداد عقله وحسب، وإنما لصنعة يده. هاك مثالاً أولاً: هذا ياقوت الحموي ترجم للخطاط العربي الشهير ابن البواب، فأبان عن حبه الأعمال الفنية التي تخاطب الحواس، وتجريبه إياها التجريب أجمله، وكان مما قال عنه: «كان في أول أمره مزوِّقاً يصور الدور، ثم صور الكتب، ثم تعاني الكتابة ففاق فيها المتقدمين وأعجز المتأخرين»[١٢].

وهذا ابن الخطيب ذكر ـ في كتاب **الإحاطة** ـ العلامة ابن بشكوال اللخمي إذ هو ترجم له، فكان مما قال عنه: «(. . .) كان هذا الرجل قيّماً على النحو والقراءات واللغة، مجيداً في ذلك؛ محكماً لما يأخذه فيه منه، وكانت لديه مشاركة في الأصلين والمنطق، طمح إليهما بفضل نباهته وذكائه، وشعوره بمراتب العلوم، دون شيخ أرشده إلى ذلك»، وأضاف قائلاً: «يجمع إلى ما ذكر خطاً بارعاً، وظرفاً وفكاهة، وسخا نفس، وجميل مشاركة لأصحابه بأقصى ما يستطيع، **وكان صَناعَ اليدين** يرسم بالذهب، ويُسَفِّر، ويُحكم عمل التراكيب الطبية. وعلى الجملة، فالرجل من أجل نبلاء عصره، الذين قلّ أمثالهم»[١٣]. ثم لك أن تثلث بمثال آخر: هذا محمد بن أحمد بن المؤذن، ذكره السخاوي ـ في تراجمه ـ فقال: «ممن قرأ عَلَيَّ في البخاري وغيره، ولازمني مدة بعقل وسكون وتميز في صناعته ونحوها كالتجليد والتذهيب والكتابة وعمل المزهرات وقص الورق ولصق الصيني وغير ذلك، مع عقل ودربة»[١٤]. كما لك أن تُربِّع بأنموذج آخر ـ وهو ابن معن. فقد ترجم له ابن تغري بردي بالقول التالي: «كان من أتقن الناس للصنائع. برع في جميع ما يعمله بيده من الكتابة المنسوبة ـ التي هي في غاية الحسن ـ

---

(١٢) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ١٠ مج (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، [د. ت.])، ج ١٥، ص ١٢١.

(١٣) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان، ٤ مج، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧)، مج ٣، ص ٢٤.

(١٤) شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع** (بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.])، ج ٩، ص ٦.

وعمل النشاب بالكزلك، ونجارة الدق، والتطعيم، والخياطة، والتطريز، والزركش، والخوذفوشية [تجارة الخردة]، والبيطرة، والحدادة، ونقش الفولاذ (. . .) وكتب مصحفاً مضبوطاً مشكولاً يقرأ فيه بالليل وزن ورقه سبعة دراهم وربع، وجلده خمسة دراهم. وكتب آية الكرسي على حبة أرزّ (؟!)، وعمل زر قبع لابن الأمير تنكز اثنتي عشر قطعة ـ وزنه ثلاثة دراهم، يفك ويركب بغير مفتاح ـ وكتب عليه حفراً مجرى بسواد سورة الإخلاص والمعوذتين والفاتحة وآية الكرسي وغير ذلك، يقرأ عليه وهو مركب، ومن داخله أسماء الله الحسنى، ولا يبين حرف واحد إلى حين يفك، وجعل لمن يفكه ويركبه مائة درهم فضة، فلم يوجد من يفكه ويركبه (. . .)»[15]. هذا فضلاً عن أنهم كانوا يحبون اللباس العَطِرَ. وقد قال عجرمة: «كان ابن ميادة لباساً عطراً، ما دنوت من رجل كان أطيب عَرفاً منه»[16]. كما أن المتأنقين منهم كانوا يفرشون الورد في مجالسهم، وذلك لحسن منظره، وطيب رائحته.

ولطالما نظر حكماء العرب في بدعية الجوارح السبعة وعاودوا النظر: العين والأذن واللسان والبطن والفرج واليد والرجل. ولطالما وقفوا بالخصوص عند الحواس الخمس وعند الحكمة من وجودها: العين والأذن والأنف واللسان واللمس. وقد جعل العرب من الحواس الباب المشرف على مملكة اللذة، فتحدثوا عن لذة درك الحواس أو قل «ملذات الحواس»: المبصرات والمسموعات والمشمومات والمطعومات والملبوسات ـ تبعاً لحواس البصر والسمع والشم والمذاق واللمس ـ بأفضل حديث يكون وأمتعه وألذه. فكان أن فصّلوا القول ـ في تضاعيف مؤلفاتهم ـ عن لذة الأذن بالصوت الشجي، والتذاذ العين بالمنظر الحسن، وتنعم الشم بالروائح العطرة، واستطابة الفم للطعوم الطيبة، واستعذاب اللمس للملامس اللينة. . . وذلك مثلما ذكر ابن طباطبا من أن العين تألف المرأى الحسن الأنيق وتقذى بالمرأى القبيح الكريه، وأن الأنف يقبل المشم الطيب ويتأذى بالمنتن الخبيث، وأن الفم يتلذذ بالمذاق الحلو ويمجّ البشع المرّ، وأن الأذن تتشوف للصوت الخفيض الساكن وتتأذى بالجهير الهائل، وأن اليد تنعم باللمس اللين

(15) أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، **المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي**، حققه ووضع حواشيه محمد محمد أمين؛ تقديم سعيد عبد الفتاح عاشور، ٧ ج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤ ـ ١٩٩٤)، ج ٥، ص ٣١ ـ ٣٢.

(16) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٢، ص ٢٦٨.

وتتأذى بالخشن المؤذي. . .[١٧] وتحدث عن مواقع الطعوم الطيبة المركبة الخفية التركيب اللذيذة المذاق ـ شغل ذائقة اللسان ـ وعن الأراييح الفائحة المختلفة الطيب والنسيم ـ شغل الأنف ـ وعن النقوش الملونة التقاسيم والأصباغ ـ شغل العين ـ وعن الإيقاع المطرب المختلف التأليف ـ شغل الأذن ـ وعن الملامس اللذيذة الشهية الحسن ـ شغل اللمس. . . وما ينقضي العجب من قوم هذه ذائقتهم.

وقد عدد الراغب الأصفهاني قوى الحواس ومدركاتها المخصوصة، فوجد أن للمس عشرة إدراكات: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة والصلابة والرخاوة والثقل والخفة. وللذوق سبعة: الحلاوة والحرارة والملوحة والحموضة والحرافة والعفوصة والتفاهة. وللشم اثنان: الطيب والنتن. وللسمع اثنان: الصوت الخفيف والصوت الثقيل. وللبصر أحد عشر إدراكاً: النور والظلمة واللون والجسم وسطحه وشكله ووضعه وأبعاده وحركاته وسكناته وأعداده. ووجد أن أدون هذه الإدراكات اللمس، ثم الذوق، ثم الشم. إذ النفس تكاد لا تستعين بها إلا في ما يعود نفعها إلى صلاح الجسم. كما وجد أن أرفع الإدراكات العقل، ثم الفكر، ثم التخيل، ثم الحس[١٨].

وعلى الضد منه ذهب الطبيب عبد اللطيف البغدادي إلى أن اللمس هو المقدم على سائر الحواس، لأنه الأثبت معرفة والأقوى إدراكاً والأصدق حكماً. تتلوه حاسة اللسان؛ وهي أيضاً عامة للحيوان وإدراكها قوي وحكمها صادق، وتكاد لا تغلط إلا نادراً وعند حلول آفة بها. وتعقبها حاسة الشم؛ وإدراكها أضعف من إدراك حاسة الذوق، وإدراك هذه أصدق وأقوى. وتأتي بعدها حاسة البصر، فحاسة السمع ـ وهي آخر الحواس رتبة وأقلها عموماً وضرورة وأضعفها تمييزاً لفصول مدركاتها[١٩].

---

(١٧) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، تحقيق وداد القاضي، ٩ ج في ٥ مج (بيروت: دار صادر، ١٩٨٨)، ج ٧، ص ١٥٢.

(١٨) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق أبو اليزيد العجمي، ط ٣ (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٨٧)، ص ٧٧ ـ ٧٨.

(١٩) عبد اللطيف البغدادي، **مقالتان في الحواس ومسائل طبيعية، رسالة للإسكندر في الفصل، رسالة في المرض المسمى ديابيطس**، دراسة وتحقيق بول غليونجي وسعيد عبده؛ بإشراف لجنة فنية من وزارة الاعلام، التراث العربي؛ ١٨ (الكويت: وزارة الإعلام، ١٩٧٢)، المقالة الأولى، ص ٨١ ـ ٨٥.

وهكذا وجدوا في منظر «النهر» وما يحيط به من رياض ما تنتشي فيه كل الحواس: الباصرة بحسن رؤيته وبهجته، واللامسة بلطف ملمسه، والذائقة بعذوبته، والسامعة بخرير مياهه، والشامّة بعبير أشجاره وأزهاره. كما أنهم وجدوا في مرأى «التفاحة» لذة للحواس ثلاثتها: العين ببهجتها، والأنف بريحها، والفم بطعمها. أو قل: في مشهد ومشهى ومشمّ التفاحة استمتعت حاسة البصر بالنظر إليها، وحاسة الشم بتضوّعها وطيب نكهتها، وحاسة الذوق بطعمها، وحاسة اللمس بلين الملمس. وكذلك وجدوا في «القينة» المغنية معاقد بهجة وجوامع لذة ومفاتن شهوة، وما زالوا يفعلون حتى أنشأ الجاحظ يقول: «واللذات كلها إنما تكون بالحواس، والمأكول والمشروب حظ لحاسة الذوق لا يشاركها فيه غيرها. فلو أكل الإنسان المسك الذي هو حظ الأنف وجده بشعاً واستقذره، إذ كان دماً جامداً، ولو تنسّم أرواح الأطعمة الطيبة كالفواكه وما أشبهها عن انقطاع الشهوة، أو ألح بالنظر إلى شيء من ذلك، عاد ضرراً. ولو أدنى من سمعه كل طيب وطيب لم يجد له لذة». وما زال يعدد من هذا الأمر ونحوه الكثير إلى أن قال: «فإذا جاء باب القيان اشترك فيه ثلاثة من الحواس، وصار القلب لها رابعاً. فللعين النظر إلى القينة الحسناء والمشهيّة إذ كان الحذق والجمال لا يكادان يجتمعان لمسمع ومرتع، وللسمع منها حظ الذي لا مؤونة عليه، ولا تطرب آلته إلا إليه، وللمس فيها الشهوة والحنين إلى الباه».

والحواس كلها روّاد القلب . . . لذة درك الحواس: ملاقاة المطعم والمشرب، وملاقاة الصوت المطرب، واللون المونق، والملمسة اللينة. إذ من شأن الحواس أن تستلذ بالمناظر الحسنة، والروائح العبقة، والطعوم الطيبة، والأصوات المونقة، والملامس اللذيذة. وما زال العرب يمدحون الحواس حتى أنشأوا لها سوقاً بعواصمهم الكبرى حيث كان الطيب ينفح والبخور يتضوّع: سوق العطر ببغداد، وسوق العطر بدمشق، وسوق العطر بغرناطة[٢٠]. وكذلك كانت أسواق الرياحين. فقد أقاموا لمباهج الحواس أسواقاً . . . وكان حنين الحيري المغني يعمل ما سمّاه العرب «التحيات»؛ وتقتضي أن يبعث شخص إلى من يجلّه أو يحبه الرياحين والورود وما شابهها. فقد ذكر وقيل عنه: «وكان [حنين الحيري] لطيفاً في عمل التحيات. . . يحمل

---

(٢٠) ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، مج ٢، ص ٢٨٦.

الرياحين إلى بيوت الفتيان ومياسير أهل الكوفة وأصحاب القيان والمتطربين. . .»[٢١]، فأي عيش هذا العيش!

هذا وأُعجب حكماء العرب، بأبلغ إعجاب يكون، بالحواس وعملها، وعدّوها من باب المعجزات القائمة الشاهدة على عظمة الخلق وجلال الخالق، وما زالوا يفعلون حتى قال ابن سمعون الواعظ: «سبحان من أنطق باللحم، وبَصَّرَ بالشحم، وأسمع بالعظم»، وذلك في إشارة منه إلى الحواس الثلاث: اللسان والعين والأذن. وقد علق ابن خلكان على هذه الحكمة بقوله: «وهذه من لطائف الإشارات»[٢٢].

ولقد أمعن حكماء العرب النظر في كل ذائقة ذائقة: فللعين ذائقتها التي مدارها على أن تستحسن منظر الشيء أو تستشنعه، وللأذن ذائقتها فإما هي تستلذ بالصوت أو تمجه، وللأنف ذائقته إما يستطيب الشيء أو يستكرهه، وللسان ذائقته إما يستعذب الشيء أو يستمرئه، وللّمس حساسيته إما يستلين الشيء أو يستخشنه. أكثر من هذا، صاروا إلى تخيل الذات وقد صارت بأكملها جوارح وحواس، وفي ذلك قال العالم النحوي أبو البركات الأنباري:

إذا ذكرتك كاد الشوق يقتلني ... وأرّقتني أوجاع وأحزان

وصار كلي قلوباً فيك دامية ... للسقم فيها وللآلام إسراع

فإن نطقتُ فكلّي فيك ألسنة ... وإن سمعتُ فكلي فيك أسماع

وفي ظاهرة تحول الجسم بأكمله إلى حاسة من الحواس الخمس كتب الأمير أبو الفضل عبيد الله بن أحمد الميكالي إلى أحد الكتاب يقول في عرض رسالة له عن كتاب كان قد بعثه إليه هذا: «وكيفما كان فقد حوى رتبة الإعجاز والإبداع، وأصبح نزهة القلوب والأسماع، فما من جارحة إلا وهي تود لو كانت أذناً فتلتقط دره وجواهره، أو عيناً تجتلي مطالعه ومناظره، أو لساناً يدرس محاسنه ومفاخره»[٢٣]. وقد قيل للشيخ الصوفي أبي عبد الله

---

(٢١) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٢، ص ٣٤٥.

(٢٢) شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، ٨ مج (بيروت: دار الثقافة، بيروت، [د. ت.])، ج ٤، ص ٣٠٤.

(٢٣) أبو إسحاق إبراهيم بن علي الحصري، **زهر الآداب وثمر الألباب**، تحقيق علي محمد البجاوي، ٢ ج (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٣)، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

القرشي وقد تكاثرت منه رؤية الأشياء وإخباره بها، مع كونه ضريراً، فقال: «كلي عين، بأي عضو أردت أن أنظر به نظرت»(٢٤). وقال الشاعر:

غنّى فلم تبق فِيَّ جارحة إلا تمنيت أنها أذن

ووصفوا الشيء الجميل بالإضافة إلى الجوارح والحواس، فقالوا: تفاحة القلب، وريحانة العين، وشمامة القلب...

ووقفوا عند محاسن الحواس وكمالاتها، كما وقفوا عند متالف الجوارح ومهالكها. فمن جهة الكمالات قال ابن قيم الجوزية في كتاب **الروح**: «إن الله سبحانه جعل لكل عضو من أعضاء الإنسان كمالاً إن لم يحصل له فهو في قلق واضطراب وانزعاج بسبب فقد كماله الذي جعل له مثالاً كمال العين بالأبصار وكمال الأذن بالسماع وكمال اللسان بالنطق». وجعلوا لهذه الكمالات آداباً، فللعين آدابها المخصوصة، وللسان آدابه المعلومة، وللأنف آدابه المنسوبة... هذا مثلما وقفوا عند مناقص الحواس وآفاتها: اللسان الغافل، والعين العمياء، والأذن الصماء، والأنف الأخشم، واليد الشلاّء...

وأكثر من هذا، أفاضوا في وصف الحواس حتى وهي ميتة. وأرهب ما قرأت في هذا المقام خطبة أبي حمزة الخارجي التي قال في أعطافها عن الحواس والجوارح: «يا أهل الحجاز، أتعيّروني بأصحابي وتزعمون أنهم شباب؟! وهل كان أصحاب رسول الله (ﷺ) إلا شباباً؟ (...) شباب والله مكتهلون في شبابهم، غبية عن الشر أعينهم، ثقيلة عن الباطل أرجلهم، أنضاء عبادة وأطلاح سهر، ينظر الله إليهم في جوف الليل، منحنية أصلابهم على أجزاء القرآن، كلما مر أحدهم بآية من ذكر الجنة بكى شوقاً إليها، وإذا مر بآية من ذكر النار شهق شهقة كأن زفير جهنم بين أذنيه. موصول كلالهم بكلالهم: كلال الليل بكلال النهار. قد أكلت الأرض ركبهم وأيديهم، وأنوفهم وجباههم، واستقلوا ذلك في جنب الله، حتى إذا رأوا السهام قد فوقت، والرماح قد أشرعت، والسيوف قد انتضيت، ورعدت الكتيبة بصواعق الموت وبرقت، استخفوا بوعيد الكتيبة لوعد الله، ومضى الشاب منهم قدماً حتى اختلفت رجلاه على عنق فرسه، وتخضبت بالدماء محاسن وجهه فأسرعت إليه

(٢٤) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، حققه إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٥٥.

سباع الأرض، وانحطت عليه طير السماء، فكم من عين في منقار طائر طالما بكى صاحبها في جوف الليل من خوف الله، وكم من كف زالت معصمها طالما اعتمد عليها صاحبها في جوف الليل بالسجود لله. ثم قال: آه آه (ثلاثاً). ثم بكى ونزل»[٢٥]. وكم أمعنوا في تفاصيل الحواس إمعاناً، فوقفوا على كم عين ساهرة، وأخرى جامدة، وثالثة باكية . . .

وبالجملة، لخص ابن طباطبا ـ في كتابه **عيار الشعر** ـ كل هذه الأمور بقوله: «إن كل حاسة من حواس البدن إنما تقبل ما يتصل بها مما طبعت له إذا كان وروده عليها وروداً لطيفاً باعتدال لا جور فيه، وبموافقة لا مضادة معها. فالعين تألف المرأى الحسن، وتقذى بالمرأى القبيح الكريه، والأنف يقبل المَشَمَّ الطيّب، ويتأذى بالمنتن الخبيث، والفم يلذ بالمذاق الحلو، ويمجّ البشع المر، والأذن تتشوف للصوت الخفيض الساكن، وتتأذى بالجهير الهائل، واليد تنعم بالملمس اللين الناعم، وتتأذى بالخشن المؤذي». وأضاف النويري ـ في كتاب **نهاية الأرب في فنون الأدب**: «وللإنسان عقل وخمس حواس، ولكل حاسة إدراك، وفي مدركات تلك الحاسة ما يستلذ. فلذة البصر في المبصرات الجميلة كالخضرة والماء الجاري والوجه الحسن وسائر الألوان الجميلة، وهي في مقابلة ما يكره من الألوان الكدرة القبيحة. وللشم الروائح الطيبة، وهي في مقابلة الأنتان المستكرهة. وللذوق الطعوم اللذيذة كالدسومة والحلاوة والحموضة، وهي في مقابلة الخشونة والضراسة. . . فكذلك الأصوات المدركة بالسمع تنقسم إلى مستلذة كصوت العنادل والمزامير، ومستكرهة كنهيق الحمار وغيرها، فما أظهر قياس هذه الحاسة على سائر الحواس ولذاتها».

وللحواس في الثقافة العربية حكمة. وحكمتها لا تفيد معنى ما به تشتغل، وإنما معنى ما به تدل هي وتفيد. فقد ألّف علماء العرب الكتب الطبية العديدة في الحواس ـ إذ ألّف، مثلاً، يعقوب بن إسحاق الكندي **رسالة في علم الحواس**، وألّف الطبيب عبد اللطيف البغدادي **مقالتين في الحواس**، وألّف ابن اللباد كتاب **مقالة في الحواس**، وكذلك فعل ابن أبي سعد البغدادي، كما ألّف شيخ الأطباء ابن سحنون التنوخي كتاب **مفرح**

---

(٢٥) وردت في: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام هارون، ط ٤ (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، مج ١، ج ٢، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

النفس بحيث جعل لكل حاسة باباً، وذكر فيه ما يجعل لها من الأمور الموجبة للفرح والسرور، استقصى فيه ذكر الأدوية الخاصة بكل حاسة حاسة. كما ألفوا المقالات الكلامية في الرؤية والحواس. . .وما أكثرها. وما كان هذا هدفنا ولا مبتغانا. إنما قصدنا هنا ما يمكن تسميته «آداب الحواس»، أو «حكمة الحواس». وألّف المفسرون والمحدثون والفقهاء كتباً في الحواس؛ منها ما ذكره ياقوت الحموي من أن ابن جرير الطبري ألّف **كتاب النفوس الجيدة والأخلاق النفيسة** ـ وربما سمّاه أيضاً باسم **أدب النفس الشريفة والأخلاق الحميدة** ـ لم يصل معاصريه إلا جزءان فيهما الكلام عن حقوق الله الواجبة على الإنسان في بصره، والحقوق الواجبة له عليه في سمعه[٢٦]. وقد ألّف التيفاشي كتاب **فصل الخطاب في مدارك الحواس الخمس لأولي الألباب** أو سرور النفس بمدارك الحواس الخمس. كما ألّفوا في الحكمة الصوفية من الحواس الخمس؛ إذ ذكر صاحب كتاب **نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر** أن للشيخ عيسى بن قاسم السندي كتاب **الحواس الخمس**، ووصفه فقال عنه: «رسالة في تطبيق الحواس الخمسة على الحضرات الخمسة».

هذا، وقد حظيت «ثقافة الحواس» هذه بمكانة عالية في الثقافة العربية. ألّف العرب لثقافة العين كتبها شأن **كتاب اللمع في الألوان للنميري**، وكتاب **الألوان** لعيسى بن ماسرجيس، وكتاب **لسان العيون** لابن أبي طاهر، وكتاب **اللحظ والإشارات** لإسحاق بن إبراهيم الموصلي، و**مقالة في الألوان** لحنين ابن إسحق. وألّفوا لثقافة الأنف كتبها، وذلك مثيل كتب العطر التي تفنن العرب في توليفاتها. إذ يكفي أن نمثل بهذا الصدد بكتب الكندي؛ شأن كتابه: **رسالة في العطر وأنواعه**، وكتابه: **رسالة في كيمياء العطر**. وبكتاب الشطرنجي المعنون بعنوان: **كتاب العطر**. وما زال حكماء العرب يؤلفون في «العطر» حتى أحصينا ما ذكر ابن النديم من كتب في «العطر» فوجدناها تربو على التسعة[٢٧]. يضاف إلى هذا تقليد التأليف في «الروائح»؛ وذلك مثل كتاب قسطا بن لوقا: **كتاب في الروائح وعللها**. وما اكتفوا بالتأليف في ثقافة العين والأنف، بل ألفوا لثقافة الأذن كتبها؛ وذلك شأن كتب الأنغام ككتاب **النغم** للموصلي مثلاً، وكتاب **المؤنس في الموسيقى** لمنصور بن طلحة والذي

---

(٢٦) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، مج ١٨، ص. ٧٧.

(٢٧) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، **الفهرست** (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، [د. ت.])، ص ٤٤٠.

يروي ابن النديم عن الفيلسوف الكندي أنه لما قرأه قال: «هو مؤنس كما سماه صاحبه»[٢٨]، وصنف الطبيب البغدادي **اختصار كتاب الصوت**. وصنفوا في ثقافة الذوق الشيء الكثير؛ إذ كم ألفوا من الكتب تحت عنوان كتاب الأشربة من الجهة الكيميائية والطبية والفقهية وغيرها؛ مثل كتاب الأشربة لمسكويه. وكم ألّفوا الكتب تحت عنوان كتاب الطبيخ وقد عدد منها ابن النديم في **الفهرست** العشرات نحو **كتاب الطبيخ** للسرخسي ولجحظة ولأبي منصور الموصلي ولابن أبي منصور المنجم ولمسكويه ولابن مندويه. وذلك حتى أحصى الرجل منها تسعة كتب[٢٩]. هذا فضلاً عن كتاب **في اختلاف الطعوم** لإسحق بن حنين، ومقالة الرازي في المذاقات. وقد جمع عيسى بن ماسرجيس بين الروائح والطعوم في كتاب واحد. أكثر من هذا، ألّفوا كتباً عن اشتراك الحواس؛ وذلك نظير كتاب السريّ الرفاء: **كتاب المحب والمحبوب والمشموم والمشروب**، وكتاب أبي حاتم الرازي الموسوم بوسم **كتاب الزينة**، وكتاب إسحق بن حنين الموسوم بالاسم نفسه؛ نعني (**كتاب الزينة**)، و**كتاب الرقص** للموصلي، وكتاب في **المتعة** لقسطا بن لوقا. وكتاب **اللذة** لأبي بكر محمد بن زكرياء الرازي. والظاهر أن موضوعة «اللّذة» شكلت مجال جدال بين مفكري الإسلام. إذ ألّف الرازي كتاباً في نقضه على علي بن شهيد البلخي في ما ناقضه به في أمر اللذة. . .

هذا مع متقدم العلم عند العرب أن الآداب ـ آداب الحواس هنا ـ أتم في الخدمة من الخدمة ـ خدمة الحواس. إذ ليس المهم أن تنظر العين، وإنما المهم أن تنظر فيم تنظر. لا ولا المهم أن يستنشق الأنف، وإنما الأهم أن يميز فيمَ يستنشق، وقل مثل ذلك على سائر الحواس: الأذن واللسان واللمس. توهم الناس أن العين معمولة لمطلق النظر، ولا كما توهموا، بل هي لمعقول النظر معمولة وعن فضول النظر منهية. وتوهموا أن اللسان معمول لمطلق الكلام، ولا كما توهموا بل منهيّ عن فضول الكلام. وقل مثل ذلك عن بقية الحواس.

وممعن النظر في حكمة الحواس هذه يجد أن ثمة ما أمكن أن نسميه «الدرجة الصفر من الحكمة». إذ تفيد «حكمة الحواس» هنا ما وضعت من

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٤٤٠.

أجله؛ أي الغاية من خلقها. وهكذا ذكر صاحب كتاب **معارج القدس** الحكمة من الحواس بهذا المعنى البدئي ذكراً ضافياً. فرأى أن «أول الحواس اتصالاً بالحيوان» و«أعمها لجميع الحيوانات» و«أسراها في بدن الحيوان» هي حاسة «اللمس». وهي الحاسة التي من شأنها أن تقدر الكائن الحي على أن يدرك بها المحسوسات: من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وصلابة ورخاوة ولين وخشونة وخفة وثقل... وهي «قوة مبثوثة في جميع بشرات الحيوان ولحمه وعرقه وعصبه»، وذلك حتى إنه «لا يخلو جزء من البشرة من قوة اللمس»، وحتى إنه «لا يوجد حيوان إلا وفيه قوة اللمس»، إلى أن يقول إن الشأن في قوة اللمس هذه، وإن الحكمة في القوة اللمسية هي أن: «الحكمة الإلهية لما اقتضت أن يكون كل حيوان يتحرك بالإرادة مركباً من العناصر، وكان لا يؤمَن عليه إضرار الأمكنة المتعاقبة عليه عند الحركة، أيّد بالقوة اللمسية حتى يهرب بها من المكان الغير الملائم ويقصد بها المكان الملائم».

أما ما يلي هذه القوة من حيث الرتبة فهي حاسة «الشم». إذ إن: «أشد وأكثر وأول ما يتصل بالجنين بعد قوة اللمس هي قوة الشم». والحكمة من القوة الشمية أنه: «لما كان مثله [أي الكائن الحي بما فيه الإنسان] من الحيوان لا تستغني جبلّته عن التغذي، وكان اكتسابه للغذاء بتصرف إرادي، وكان من الأطعمة ما لا يوافقه ومنها ما يوافقه، أُيد بالقوة الشمية». أما حاسة «الذوق» ـ التي هي «تتلو الشم وتتصل هذه القوة بالجنين بعد قوة الشم» ـ فإن الحكمة منها أنها: «طليعة تعرّف الطعوم الموافقة والمنافية». وأما وجه منفعة حاسة «البصر»، فإن: «الحيوان المتحرك لما كان تحركه إلى بعض المواضع كمواقد النيران وعن بعض المواضع كقلل الجبال وشطوط البحار ربما يؤدي إلى الإضرار به، أوجبت العناية الإلهية إعطاء القوة المبصرة في أكثر الحيوان». والحال التي يجب أن تعلم هي أن: «القوة السامعة تلي المبصرة في النفع، ووجه منفعتها أن الأشياء الضارة والنافعة قد يستدل عليها بخاص أصواتها، فأوجبت العناية الإلهية وضع القوة السامعة في أكثر الحيوان».

وقد بنى بعض حكماء الإسلام على أساس هذه «المعارف الطبيعية» «تراتبية ميتافيزيقية» في الإدراكات الحسية الخمس: فأعلوا منها ما أرادوا إعلاءه، ووضعوا منها ما راموا وضعه. وميزوا فيها بين «الرفيع» و«الوضيع»، و«النفيس» و«الخسيس»، و«النبيل» و«الحقير». هذا ابن مسكويه يزعم بلا

تردد: «وإدراك اللمس وإدراك الذوق أخس الإدراكات الجسمانية وأنقصها؛ فالإلتذاذ المتعلق بهما أخس الإدراكات وأنقصها على الإطلاق. فلذة الجماع المتعلقة بحس اللمس، ولذة المأكول والمشروب ـ إذ هي متعلقة بحس الذوق ـ أخس اللذات وأنقصها. وإدراك السمع والبصر أكمل من الإدراكات الجسمانية، فلذتها إذن أشرف اللذات الجسمانية وأكملها، وهما من الإدراكات الجسمانية والإدراكات الروحانية»[٣٠]!

إلا أنه خلف هذه الحكمة العملية ثمة حكمة أمكن وأرسخ وأدل. ثمة درجة أخرى من «حكمة الحواس» ـ وهي ما أمكننا تسميته «آداب الحواس». إذ وجد من مفكري العرب من وضع للحواس تربيتها التي من شأنها أن تبلغها إلى كمالها شيئاً فشيئاً. ذلك أن حلم الإنسان لا يتم، عند بعضهم، إلا بإمساك الحواس كلها: اللسان عن الفحش، والعين عن فضول النظر، والأنف عن حشر نفسه في كل ركن ركين. . . وإلا بإمساك الجوارح: اليد عن البطش، والفؤاد عن الطيش، والرِّجل عن المشي في ما يكره. إذ هم: «أبدوا في الحواس مكان إمساكها إرسالاً، أما العين فأمسكت عن المحظور فأرسلت بالعبرة، وأما اللسان فأمسك عن الفضول والبهتان فأرسل بالحكمة، وكذلك سائر الجوارح بمثلها»[٣١]. قال ابن قيم الجوزية: «وكل عين فلها شغل بمنظرها: أنيقاً كان أو غير أنيق. وكل أذن فلها ذهول بمسموعها: مطرباً كان أو غير مطرب. وكل نفس فلها شدهة بمعشوقها: مستحقاً كان أو غير مستحق. فإذا صح اعتزامك على تخليصك من أسرك فابدأ بعينك فاغضضها عن مناظر الدنيا، ثم بأذنك فاسددها عن أخبار السفلى، ثم بنفسك فازممها عن استشعار البلوى، ثم بلسانك فاكففه عن إعادة الشكوى (. . .)»[٣٢]. ومن ثمة نظروا في: ما السبب الذي يشغل الحواس، وكان أن أتى فقهاؤهم بالظنّين. وما كان هذا الظنين سوى العشق. قال صاحب الجواب الكافي: «وهل أذهب عقل مجنون ليلى

---

(٣٠) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، «رسالة في اللذات والآلام،» في: عبد الرحمن بدوي، **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ٩٩.

(٣١) علي بن جعفر بن داوود السيرواني الصغير، **أدب الملوك في بيان حقائق التصوف**، باهتمام بيرند راتكه، نصوص ودراسات (المعهد الألماني للأبحاث الشرقية)؛ ٣٧ (بيروت: فرانتس شتاينر شتوتكارت، ١٩٩١)، ص ٣٥.

(٣٢) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **الإشارات الإلهية**، تحقيق وداد القاضي، ط ٢ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٢)، ص ٢٨٢.

وأضرابه إلا العشق، وربما زاد جنونه عن جنون غيره، كما قيل، قالوا:

جننت بمن تهوى فقلت لهم   العشق أعظم مما بالمجانين
العشق لا يستفيق الدهر صاحبه   وإنما يصرع المجنون بالحين

ربما أفسد [العشق] الحواس أو نقصها إما إفساداً معنوياً أو صورياً. أما الفساد المعنوي فهو تابع لفساد القلب، فإن القلب إذا فسد فسدت العين والأذن واللسان، فيرى حسناً منه ومن معشوقه كما في المسند مرفوعاً: «حبك الشيء يعمي ويصمّ»، فهو يعمي عين القلب عن رؤية مساوئ المحبوب وعيوبه فلا ترى العين ذلك، ويصمّ أذنه عن الإصغاء إلى العذل فيه، فلا تسمع الأذن ذلك». ولقد فتشوا عن الخيط الناظم بين الحواس وسبب فسادها فوجدوه في أمر واحد: «الرغبة». ومن ثمة أنشأوا أدبيات في أمر «الرغبة» تظهر الوجه الآخر لثقافة بهجة الحواس هذه؛ أعني ثقافة حب استملاك الرغبة... قال صاحبنا: «والرغبات تستر العيوب، فإن الراغب في شيء لا يرى عيوبه حتى إذا زالت رغبته فيه أبصر عيوبه فشدت الرغبة غشاوة على العين تمنع من رؤية الشيء على ما هو عليه كما قيل:

هويتك إذ عيني عليها غشاوة   فلما انجلت قطّعت نفسي ألومها

والداخل في الشيء لا يرى عيوبه، والخارج منه الذي لم يدخل فيه لا يرى عيوبه، ولا يرى عيوبه إلا من دخل فيه ثم خرج منه (...)».

وحتى الصوفية الذين اشتهرت عنهم الرغبة في استملاك الحواس، فإن منهم من نبه إلى منزلة الجسم - ومعه الحواس - في حياة الإنسان الدنيوية والأخروية. هذا الجيلي يكتب في معرض شرحه لفقرات من **الفتوحات المكية** تعلقت بحكمة الحواس: «ومنه - أي من الجسم - تتفجر ينابيع الحِكَمِ. لوجود الحواس الخمس فيه؛ فلكل حاسة من الحواس حكمة مخصوصة ليست لغيرها. فلا تنال الروح هذه الحِكَمَ، إلا بواسطة الجسم. فالعين ينبوع الحِكَمِ التي لا تحصل إلا بالمعاينة؛ كالألوان والحسن المشهود والطراوة والهيئات والأوضاع. فكل من خلق أعمى لا عين له، ليس يعرف شيئاً من هذه الحِكَم المستفادة بواسطة البصر، لا في الدنيا، ولا في البرزخ، ولا في الآخرة. بل فاتته هذه الحِكَم على الإطلاق، فلا يشعر بها، ولا سبيل له إلى معرفتها.

والأُذن ينبوع الحِكَم التي لا تحصل إلا بالاستماع، كعلوم القرون

الماضية، وعلوم الأخبار، والأحاديث المروية عن الرسل، وعن الله بواسطتهم. بل ولا يعرف الرسالة ولا الرسل كل من خلق أصم.

ولهذا يكون كل أصم، خلق أبكم. لأنه لا يسمع من أحد شيئاً من الكلام. فلا يشعر بأوضاع الكلمات، ولا يعرف لذة الأنغام، ولا يحس بخشونة الأصوات الكريهة... وقس على ذلك الشم والذوق واللمس، في معرفة الروائح والأطعمة والنعومة والخشونة.

فكل حاسة من الحواس الخمس ينبوع حِكَم كثيرة مخصوصة بها، لا تصحّ للروح معرفتها إلا بواسطة تلك الحاسة... ولهذا، احتاجت الروح في نيل الكمالات إلى الامتزاج بالجسم. فالجسم محل ظهور هذه الكمالات.

وتبرز ـ يعني [ابن عربي]: من الجسم ـ جوامع الكلم، بواسطة اللسان. يحوي على رموز النصائح... أراد [ابن عربي] برموز النصائح: الاعتبار الحاصل من الأفعال والأقوال والعلوم والمعارف الإلهية الحاصلة للروح بواسطة الجسم. . لأنها تزداد شرفاً عند الله بذلك، فهي كنوز المصالح لها»[٣٣].

ودرجة أخرى من درجات حكمة الحواس. فقد أعجب العرب بقول الفيلسوف الإغريقي ديوجين الكلبي أيما إعجاب: «إنما خلق للإنسان لسان واحد وعينان وأذنان، والحكمة في ذلك أنه مطالب بأن يبصر ويسمع أكثر مما يقول ويتكلم». وتمثلوا به ونسبوه أنساباً مختلفة.

هذه حكمة الحواس على الوجه المجمل، فإذا ما نحن اخترنا الكلام في حكمة كل حاسة حاسة، وبدأنا بالعين، وجدنا القول فيها أقوالاً. إذ للعين في الثقافة العربية شأن ليس لغيرها من الحواس. حتى إن الطبيب الرازي ألّف كتاباً سمّاه: **كتاب في فضل العين على سائر الحواس**، وحتى إن أبا الوليد الإشبيلي قال في كتابه **البديع في وصف الربيع**: «وأشرف الحواسّ العين؛ إذ هي على كل منول عون»، وحتى إن الجاحظ أنشأ يقول: «وخير ما في الإنسان البصر»[٣٤]. وحتى إن الحكيم الحسن بن مقداد قال في عرض كلام عن العين

---

(٣٣) عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، **شرح مشكلات الفتوحات المكية لابن عربي**، دراسة وتحقيق يوسف زيدان ([القاهرة]: دار الأمين، ١٩٩٩)، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٣٤) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، «رسالة فخر السودان على البيضان،» في: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ: الرسائل السياسية**، قدم لها وبوبها علي بو ملحم، ط ٣ (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥)، ص ٥٥٢.

أنها: «أشرف ما فيه»؛ يعني الجسد[٣٥]. وقد ألف العرب في حاسة العين أموراً جليلة. ألفوا في العميان كتباً منها كتاب تراجم العميان مخصوص: **نكت الهميان في نكت العميان** لصاحبه الصفدي. وأنشأوا تقليداً في تسلية من ذهب بصره، أو قل باختصار، تسلية الضرير، فألّف الزمخشري **رسالة في التسلية لمن كُفّت عينه**[٣٦]، وألّف محمد بن هارون الغساني كتاب **الجزء المختصر في السلوّ عن ذهاب البصر**. وألّف محمد بن عبد الله القيسي كتاب **الخبر المختص في السلوى عن ذهاب البصر** ألّفه لأبي محمد ابن أبي الحوص الضرير الواعظ. أكثر من هذا، خص الصفدي الدموع بكتاب سمّاه **تشنيف السمع في انسكاب الدمع**[٣٧]. وأفردوا الأشعار الكثيرة في مخاطبة العين حتى سُمّي بعضهم باسم هذه المخاطبة. فقد ذكر صاحب **الصلة** الشاعر سليمان بن محمد بن بطال البطليوسي ـ يكنى أبا أيوب ـ قال أبو علي الغساني: «وأبو أيوب هذا من كبار العلماء، ومن جلّة النبلاء الشعراء، وهو الملقّب: بالعين جودي. ولقب بذلك لكثرة ما كان يردد في أشعاره: يا عين جودي».

وأفردوا لمحسوس هذه الحاسة أنظاراً. قال صاحب كتاب **مُفَرِّح النفس**: «إعلم أن المشهور عند الأطباء وعند أكثر الناس أن حاسة البصر محسوسها الألوان فقط؛ وليس كذلك، فإنها تحس بسبعة وعشرين جنساً من المدركات كل واحد يخالف الآخر، بخلاف حاسة السمع، فإنها لا تحس إلا بالأصوات فقط. فمدركات حاسة البصر: الألوان والضوء والظلمة والأطراف والحجم والبعد والقرب والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة والكثافة والشفيف والظل والحسن والقبيح والبشاشة والاختلاف والضحك والبكاء والرطوبة المعتبرة بالسيلان واليبس المعتبر بالتماسك». ثم خلص إلى تخصيص الألوان بالذكر، فقال: «(. . .) وهي تنقسم إلى قسمين: بسيط ومركب. فالبسيط عند بعضهم لونان: الأبيض والأسود، وجميع الألوان المركبة منها على قدر اختلاف أجزائها. وعند بعضهم أربعة: وهي الأبيض

---

(٣٥) أبو سليمان محمد بن الطاهر السجستاني، **صوان الحكمة وثلاث رسائل**، حققه وقدم له عبد الرحمن البدوي (طهران: انتشارات بنياده فرهنك إيران، ١٩٧٤)، ص ٣٢٩.

(٣٦) هلال ناجي، «رسالة في التسلية لمن كفت عينه صنفها أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي الزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨هـ،» **مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق**، السنة ٧٢، العدد ٣ (تموز/ يوليو ١٩٩٧)، ص ٤٩١ ـ ٥٠٨.

(٣٧) صلح الدين خليل بن أيبك الصفدي، **تشنيف السمع في انسكاب الدمع**، تحقيق محمد عايش (دمشق: الأوائل للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤).

والأسود والأحمر والأصفر، وما عدا هذه الألوان فمركّب منها على قدر اختلاف أجزائها. فالنفس تبتهج بما كان من الأجسام له اللون الأحمر والأخضر والأصفر والأبيض إما بسيط أو مركب بعضها من بعض، فنظر هذه يوجب راحة النفس ولذة القلب وسرور العقل ونشاط الذهن وتوفّر القوى وانبساط الأرواح. وإنما قلنا ذلك لأنها ألون مشرقة نيّرة، فالنفس لإشراقها ونورانيتها تميل إلى ما ناسبها، فتحدث هذه الحالات المذكورة لأن النور محبوب معشوق. وانظر إلى فرحك وانبساطك وانشراحك وحركتك وتصرفك بالنهار، وفراغك وسكونك وتجمعك بالليل، وما سبب ذلك إلا النور تارة والظلمة أخرى.

والألوان السود والزرق والكُمد وما شاكل ذلك وما يتركب منها يكدّر الأرواح ويعمي القلوب ويولد الأخلاط السوداوية، وما يحدث عنها من الفكر الردية والهمم المؤذية والأحزان الملازمة، لا سيما إذا كانت هذه الألوان الرديئة في لبس الإنسان، فإنها تقرر هذه الأمور الرديئة لملازمتها لحاسة البصر (. . .).

واعلم أن النفس تسرّ وتلتذ وتبتهج بالنظر إلى المواضع الفسيحة لذة عظيمة، لأن الروح تلطف بنظرها إلى ذلك، فلا جرم أن المواضع المتنزهة كلما كانت أوسع كانت أنفع، لا سيما إذا لم يكن للعين جدار يردها عن تمام نظرها. وانظر إلى ابتهاج النفس في البساتين والأرضين التي فيها نبات جامع للألوان الحسنة المذكورة مع سعتها، وما أحسن ما قيل: العينان طاقتا النفس، فلا ينبغي للعاقل أن يجعل نظر نفسه في طاقتيها إلى ما يضرها، بل يجتهد كل الاجتهاد على المعونة في إيصال الراحة إليها»[٣٨].

واعتبروا العين عنوان القلب، وقالوا: «شاهد الحب والبغض اللحظ». وقالوا: «استنطق العيون تكلم المكنون»[٣٩]. وقالوا: «قلَّ شيء يكون في القلب إلا ظهر في العينين». قال الشاعر:

جعلنا علامات المودة بيننا	دقائق لحظ هن أمضى من السحر
فأعرف منها الوصل في لين لحظها	وأعرف منها الهجر بالنظر الشزر

(٣٨) بدر الدين بن المظفر بن مجد الدين بن قاضي بعلبك، **مفرح النفس (ما يجلب الفرح والسرور من الأطعمة والأدوية والأنغام والعطور)**، ترجمة وتحقيق عبد الفتاح عبد الرزاق حنون وياسر صباغ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧)، ص ٥٧ ـ ٥٩.

(٣٩) أبو القاسم حسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**، من تراثنا، ٤ ج (بيروت: دار الحياة، ١٩٦١ ـ ١٩٦٥)، ج ٢، ص ٨ ـ ٩.

وقال غيره:

إذا قلوب أظهرت غير ما تضمره أنبتك عنها العيون

وقالوا: «اللحظ يعرب عن اللفظ»، و«رب لحظ يدل على ضمير». وفي هذا قال بعض الحكماء: «العين باب القلب، فما في القلب ظهر في العين». وقال الشاعر:

العين تبدي الذي في نفس صاحبها من المحبة أو بغض إذا كانا

فالعين تنطق والأفواه صامتة حتى ترى من ضمير القلب تبيانا

واعتبروا العيون ناقلة الأسرار: عيناي تفهم من عينيك أسراراً. واعتبروا فتنة العين فوجدوها من أخطر الفتن. قال ذو الرمة:

وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالألباب ما تفعل الخمر

ومن هذا الباب قاموا بالتسلية والتسرية عمن كفت عينه، فقال الزمخشري: «ومما لا يرتاب فيه أن عيني الإنسان هما طليعتاه فيما يحدوه ويسوقه إلى السبة والعار، وربيئتاه [مرصداه وطليعتاه] في الهوى الذي يكبه في النار، بهما يطمح أولاً إلى الدنيا وزهرتها، ثم يضرب ثانية في غمرتها. لأنه إذا طمحت العين جن القلب، وإذا جن القلب فقد أناخت البلية والمحنة، وباضت وفرخت الفتنة، وأعضل الداء، وأعيى الدواء. فرب نظرة أوقعت صاحبها في ورطة، ودفعته إلى خطة، وعانى فيها الشقاء العمري، والغرام العذري، وما زالت شكية العشاق، ومادة الصبابات والأشواق...»(٤٠).

ورَثَوْا ذهاب العين بمراثٍ عدة. منها قول أبي يعقوب الحريمي:

إذا ما مات بعضك فابكِ بعضك فإن البعض من البعض قريب

وبكى أبو الشيص عينه:

يا نفس ابكي بأدمع هتن وواكف كالجمان في سنن

على دليلي وقائدي ويدي ونور وجهي وسائس بدني

ابكي عليها به مخافة أن تقرنني واللام في قرن

---

(٤٠) ناجي، «رسالة في التسلية لمن كفت عينه صنفها أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي الزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨هـ» ص ٤٩٩.

وثمة باب آخر نفذوا منه إلى التسلية عن فقد العينين هو باب حفظ النظر إلى ما لا يعجب من أوجه البشر وأحوالهم، فقال الزمخشري مواسياً صاحبه على ذهاب عينيه: «ومن أين تتأسف على النظرة إلى هؤلاء الموحشين غير المؤنسين، وإلى تفاوت حركاتهم، وتنافر سكناتهم، وسوء أدبهم إذا بركوا بين يديك، أو قعدوا التربع أو القرفصاء، وتابعوا في وجهك الثؤباء والمطواء، وأقبلوا عليك بتلك السبال المسبلة، والشوارب المطولة، كأن البدعة إحفاؤها، والسنة إعفاؤها. وكشفوا لك عن رؤوسهم الجلح [المنحسرة الشعر من جانبي الرأس]، وكشروا عن أنيابهم القلح [المتغيرة بصفرة وخضرة تعلوها]، واطلعوا إليك من أدرانهم [أوساخهم] أكفاً قصاراً، إلا أنها طالت أظفاراً. قد تراكم الدرن في بنانها وأناملها، وتراكب الوسخ على براجمها [مفاصل الأصابع]. هنالك يودّ البصير حال أبي العيناء، ويتبرأ من تمني بصارة الزرقاء»[٤١].

ووحدوا بين الرؤية بعامة ورؤية الحبيب، لا فرق. فقال الشاعر:

أحين علمت أنك نور عيني وأنـي لا أرى حـتـى أراكـا

جعلت مغيب شخصك عن عياني يـغـيـب كـل مـخـلـوق سـواكـا

وقال الشاعر:

قد حسن الحب في عيني ما صنعت حتى أرى حسناً ما ليس بحسن

وإذ اعتبروا أن من شأن حسن منظر المعشوق في عين العاشق أن يزين مناظر كل مظاهر الحياة، فإنهم اعتبروا أيضاً أنه: «حسن في كل عين ما تودّ». قال الأحوص:

يقرّ بعيني ما يقرّ بعينها وأحسن شيء ما به العين قرّت

واعتبروا العين نافذة الرغبة والدليل إليها، فقال ابن الجوزي في كتاب ذمّ الهوى: «بدء الهوى طموح العين». وقال في كتاب **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**: «العين رائد القلب». كما قال في مصنّفه **روضة المحبين**: «العين مرآة القلب». وقال في مكان آخر من الكتاب: «إن شهوة القلب ممتزجة بلذة العين، فإذا رأت العين اشتهى القلب، فإذا باشر الجسم الجسم اجتمعت شهوة القلب ولذة العين ولذة المباشرة. فإذا فارق هذه الحال كان نزاع نفسه إليها أشد

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

وشوقه إليها أعظم». وأنشأ مناظرة بين «القلب» و«العين» ولوم كل منهما صاحبه والحكم بينهما[٤٢]. وقال في **الجواب الكافي**: «إن بين العين والقلب منفذاً أو طريقاً يوجب اشتغال أحدهما عن الآخر، وأن يصلح بصلاحه ويفسد بفساده، فإذا فسد القلب فسد النظر، وإذا فسد النظر فسد القلب، وكذلك في جانب الصلاح». وجعلوا الرؤية الحقيقية ـ البصيرة ـ لجارحة «العقل» وليس لحاسة «العين» ـ البصر، فقال الخليل بن أحمد الفراهيدي [أو قطرب]:

إن كنت لست معي فالقلب [فالذكر]

منك معي يراك قلبي وإن غُيِّبت عن بصري

[ف] والعين تبصر ما [من] تهوى وتفقد [ه]

وباطن [ناظر] القلب لا يخلو من النظر

وقال طراد بن علي السلمي:

لئن كنت عني في العيان مغيباً

فما أنت عن سمعي وقلبي

إذا اشتاقت العينان منك بنظرة

تمثلت لي في القلب من كل جانب

وقال بشار بن برد:

قالوا: بمن لا ترى تهذي! فقلت لهم:

الأذن كالعين توفي القلب ما كانا

وقال أيضاً:

قالت عقيل بن كعب إذ تعلقها

قلبي وأضحى به من حبها أثر

أنّى ولم ترها! تهذي! فقلت لهم

إن الفؤاد يرى ما لا يرى البصر

---

(٤٢) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **روضة المحبين ونزهة المشتاقين**، تحقيق أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، [٢٠٠٣])، الباب السابع، ص ١٠٦ ـ ١١١.

وقال:

يـزهّـدنـي فـي حـب عـبـدة مـعـشـر
قـلـوبـهـم فـيـهـا مـخـالـفـة قـلـبـي

فقلت دعوا قلبي وما اختار وارتضى
فبالقلب لا بالعين يبصر ذو الحب

فما تبصر العينان في موضع الهوى
ولا تـسـمـع الأذنـان إلا مـن الـقـلـب

وما اكتفوا بالمنافسة بين العين القلب، وإنما تعدّوه إلى المنافسة بينها والأذن. إذ فضل بعضهم الأذن على العين، فكتب بديع الزمان الهمذاني إلى الأمير الميكالي: «والعين أقلّ الحواس إدراكاً، والأذن أكثرها استمساكاً»[٤٣]. هذا شاعر ضرير يدعى مظفر بن إبراهيم العيلاني تعشق ببصيرته لا ببصره جارية، فلما استُفسر عن سر هذا العشق الغريب ولا عين رأت، قال:

قالوا عشقت وأنت أعمى ... ظبياً كحيل الطرف ألمى

والله ما عاينتَها ... فكأنها شغفَتك وهما

وخياله بك في المنا ... م فما أطاف ولا ألمّا

من أين أرسل للفؤا ... د وأنت لم تبصره سهما

ومتى رأيت جماله ... حتى كساك هواه سقما

وبأي جارحة وصل ... ت لوصفه نثراً ونظما

والعين راعية الهوى ... وبها يتم إذا استتما

فأجبت أني موسَو ... يُ العشق إنصاتاً وفهما

أهوى بجارحة السما ... ع ولا أرى ذات المسمى

وشأن هذه الأبيات أن تذكرنا بأبيات لشاعر ضرير آخر قال فيها:

وغادة قالت لأترابها ... يا قوم ما أعجب هذا الضرير

(٤٣) الحصري، **زهر الآداب وثمر الألباب**، ج ١، ص ٢٦٢.

أيعشق الإنسان ما لا يرى فقلت والدمع بعيني غزير:
إن لم تكن عيني رأت شخصها فإنها قد مثلت في الضمير

ولهذا ما اقتصروا على الحديث عن «العين العاشقة»، وإنما تجاوزوه إلى الحديث عن «الأذن العاشقة»، فقال بشار بن برد بيتيه الذائعي الصيت:

يا قوم أذني لبعض الحي عاشقة والأذن تعشق قبل العين أحيانا
قالوا: بمن لا ترى تهذي، فقلت لهم: الأذن كالعين توفي القلب ما كانا

وأطرف ما قرأت في هذا الباب قول الشاعر الكفيف عبد الله بن سليمان ابن سالم الأسدي ـ الملقب بدرود :

تقول من للعمى بالحسن قلت لها كفى عن الله في تصديقه الخبر
القلب يدرك ما لا عين تدركه والحسن ما استحسنته النفس لا البصر
وما العيون التي تعمى إذا نظرت بل القلوب التي يعمى بها النظر

وبالضد من ذلك وجدوا العزاء في الأذن إذا ما هي أضرت العين. وقد تناقلت كتب التراث قصة أحد ملوك الهند الذي حدث أن شهدت أذنه على آفة فكان أن ذهب سمعها، فقال: «ما حسرتي لذهاب هذه الجارحة من بدني، ولكن تأسفي لصوت المظلوم لا أسمعه فأغيثه». ثم قال: «إذا كان ذهب سمعي فما ذهب بصري، فليؤمر كل ذي ظلامة أن يلبس الأحمر حتى إذا رأيته عرفته فأنصفته». وقد ساق الزمخشري في رسالته الموسومة: **رسالة في التسلية لمن كفت عينه**، كل «الحجج» التي تسلّي النفس عن ذهاب البصر.

على أن الراغب الأصفهاني مال إلى التوفيق بين الحاستين، فقال: «واعلم أن السمع والبصر كالأخوين يخدم كل واحد منهما صاحبه في إدراكه. فقد ينوب السمع عن البصر في إبلاغ القلب بما يأخذه عن اللفظ، فيدرك في ساعة ما لا يدركه البصر في برهة. وينوب البصر عن السمع في إبلاغ القلب بمطالعة الكتب ما لا يدركه السمع في مدة، سيما إذا كان المخاطب ناقص العبارة، أو غير متثبت في الكلام، أو دق المعنى وغمض عن الأفهام»[٤٤].

وكم وقفوا عند «آداب العين»، وذلك بحاد من أن من شأن «النظرة» أن

(٤٤) الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص ٨٠.

تستجلب «الشهوة»، وأن من أمر «الشهوة» أن تورث «الفتنة»: «إياكم والنظرة، فإنها تزرع في القلب شهوة، وكفى بها لصاحبها فتنة». وقد قال ابن سيرين: «إن فضول النظر يدعو إلى فضول القول»(٤٥). ولطالما حذروا من «نظرة الفجاءة»، ومن أن تتبع النظرة النظرة، ومن مسارقة النظرة، ومن إدامتها(٤٦). كما إنهم وجدوا في عمل العين ـ النظرة ـ لا ما يحرر، وإنما ما يقيّد صاحبه: «كلما أبصرت شيئاً صرت أسيره» (الشبلي)(٤٧). وقد كان عمر ابن عبد العزيز إذا غلبه النوم يقوم فيجول في الدار وينشد قوله:

وكيف تنام العين وهي قريرة ولم تدرِ في أي المحلين تنزل

غير أن المتصوفة وضعوا لإراضة العين آداباً قاسية. فقد سعوا إلى سكون الحواس بالتمام، مثلما سعوا إلى سكينة النفس بالكمال، وعبّروا عن ذلك بقولهم: «إنما الفقير الحق من كان سريع الدمعة، خاشع القلب، ساكن الحواس». والسبب في موقفهم هذا من «الحواس» أنهم وجدوا أنها مشغلة ملهية؛ إذ من شأنها أن تلهي وأن تسلّي: «الفكر [في الله] يتشعب بتشعب الشواغل الواردة عليه من قبل الحواس». ولهذا طالبوا بالخلوة التي تسمح للذاكر بإغماض عينيه وكفّ سمعه، وبالتالي تكون حقيقة بحسم مواد الشواغل عن فكرة «العين» التي هي على التحقيق: «أشد الحواس شغلاً للفكر»(٤٨). ولقد بلغ بهم الأمر أن سعوا إلى «تأديب» الحواس إذا ما هي خالفت هذا الدستور الذي وضعوه والناموس الذي صاغوه. وقد ورد في كتاب **شعب الإيمان** ما يلي: «أخبرنا أبو زكريا بن أبي إسحاق سمعت أبا الفتح البغدادي ـ وكان من أصحاب جعفر بن محمد بن نصير ـ قال: «بت ليلة في مسجد الشونيزية فأقلقني النوم فسمعت قائلاً أسمع صوته ولا أرى شخصه يقول: كيف تنام العين وهي قريرة ولم تدر في أي المحلين تنزل، فذهب عني النوم»». ومثله ما حكاه الغزي عن الزاهد عبد الكريم مفتي شيخ: «وكان له كل سنة خلوة أربعين يوماً، يرتاض فيها رياضة قوية ويحفر له سرديباً في

---

(٤٥) الجاحظ، **البيان والتبيين**، مج ١، ج ١، ص ١٩٢.

(٤٦) انظر مثلاً: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **ذم الهوى**، تحقيق أيمن البحيري (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٩٨).

(٤٧) عبد الرؤوف محمد بن علي المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، تحقيق محمد أديب الجادر، ٣ ج في ٤ (بيروت: دار صادر، ١٩٩٩)، ج ٢، ص ٨٩.

(٤٨) ماء العينين بن مامين، **نعت البدايات وتوصيف النهايات** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ص ١٨.

الأرض ويصلي فيه، ولا يخرج للناس». وحكي عنه أنه كانت تتعطل حواسه جملة من شدة الرياضة، فإذا تمت الأربعون يوماً خرج إلى الناس ووعظهم، وذكّرهم إلى وقت خلوته السنة القابلة. . .»(٤٩).

وكم من زاهد أدّب عينه تأديباً لها على سوء أدبها. أكثر من هذا، ذهب بعض مهووسي الزهاد إلى حد معاقبة العين عن النظر الشهوي. فقد أورد الحارث بن أسد المحاسبي في كتاب **المكاسب** الحكاية التالية: «ذكروا أن غزوان الرقاشي نظر إلى ما لا يحل له ففقأ عينه، وفتح الموصلي قال: «لو نظرت إلى شهوات لقلعتها»، وغير واحد من البصريين فعل ذلك»(٥٠).

وقد حملوا أعينهم على البكاء بما لا مزيد عليه. إذ ورد في كتاب شعب الإيمان ما يلي: «أخبرنا أبو زكريا بن أبي إسحاق قال سمعت والدي يقول سمعت الحسن بن عرفة العبدي يقول رأيت يزيد بن هارون بواسط وهو من أحسن الناس عينين، ثم رأيته بعين واحدة، ثم رأيته وقد ذهبت عيناه بواسط، فقلت له: «يا أبا خالد ما فعلت العينان الجميلتان»، قال: «ذهب بهما بكاء الأسحار»»(٥١). وهذا الزاهد ثابت البناني مرضت عينه، فقال له الطبيب: «اضمن لي خصلة تبرأ عينك». قال: «وما هي؟» قال: «لا تبكي». قال: «لا خير في عين لا تبكي». وبكى حتى تقرحت عيناه(٥٢). ودونك الزاهد يزيد الرقاشي الذي كان يقول: «يا معشر الناس، من القبر بيته والموت موعده أفما يبكي؟! وبكى حتى تناثرت أجفان عينه وأحرقت الدموع وجهه. وكان يقول: وددت أن أبكي بعد الدموع دماً، وبعد الدم صديداً!»(٥٣) وكان الزاهد الحسين بن زيد يلقب «ذا الدمعة» وذلك لكثرة بكائه(٥٤)!

والأمر بالضد؛ إذ اعتبروا جمود العين ـ أي العين التي لا تعبّر ـ من علامة

---

(٤٩) الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة**، ج ٢، ص ١٧٧.

(٥٠) أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي، **المكاسب: والورع والشبهة وبيان مباحثها ومحظورها واختلاف الناس في طلبها والرد على الغالطين فيه**، دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧)، ص ١٠٢.

(٥١) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، أشرف على التحقيق شعيب الأرنؤوط، ٢٣ مج، ط ٣ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤ ـ ١٩٨٥)، ج ١٤، ص ٤٢٣ ـ ٤٢٤.

(٥٢) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **سلوة الأحزان بما روي عن ذوي العرفان ويليه**، تحقيق أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣)، ص ٤٢.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٥٤) أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، ج ٩، ص ٢١٩.

شقوة الإنسان وجفاء قلبه وغلظة جوارحه. وقد أبدع الشاعر المعنى حين قال:

ملكت دموع العين ثم رددتها إلى ناظري فالعين في القلب تدمع

وقد سعوا إلى تحقيق وضع تجاوز حجاب الحواس. قال أحدهم: «إذا سدت الحواس تنفجر ينابيع الغيب عن حياض الملكوت وتنصبّ إلى القلب»(٥٥). واعتبروا أن الحواس تذهل الإنسان عن العلم بذاته وتعميه عن مشاهدة ربه: «ولولا أن في الإنسان تعلقاً بتلك القوى والحواس لكان عالماً بذاته ومدركاً لأحوال الملكوت ومشاهد الرب تعالى». ولذلك، فإنه: «من أراد أن يعرف نفسه ويشاهد أنوار ربه سبحانه، عليه أن يجرد نفسه من التعلق بالقوى البدنية والتقيد بالحواس الجسمانية»(٥٦).

وما كان المتصوفة في هذا بدعاً، بل إن أهل العقل ـ من متكلمة ومتفلسفة ـ حذروا من أثر الحواس المفسد. هذا الجاحظ يقول في رسائله: «ولعمري إن العيون لتخطئ، وإن الحواس لتكذب، وما الحكم القاطع إلا للذهن، وما الاستبانة الصحيحة إلا للعقل؛ إذ كان زماماً على الأعضاء وعياراً على الحواس»(٥٧). وهذا الحكيم أبو الحسن العامري يقول: «شاهدُ البهيميّ الحس، وشاهد المنطقيّ العقل»(٥٨). وهذا التوحيدي إذ يتساءل: «كيف يفلح الإنسان وعقله أسير الهوى في الشهوة؟»، فإنه يذهب إلى أن من شأن «الهوى» أنه: «يستعبد الحواس بأسرها». فلذلك يحذّر هو من هذه العبودية(٥٩). وهذا ابن مسكويه يذهب إلى أن من شأن الحواس أن تخطئ ـ وما أكثر الأخطاء التي يحصيها على الحواس! في البصر والشم والسمع واللمس والذوق: «إذا [ما هي] غاب عنها الفكر، أو ذهل عنها العقل»(٦٠)، فلهذا يجب أن تبقى له أبد الدهر مُؤتمِرة تابعة إمّعة ـ هو الأشرف الأفضل.

---

(٥٥) أحمد النقشبندي الخالدي، **جامع الأصول في الأولياء**، تحقيق أديب نصر الدين، ٣ مج (بيروت: الإنتشار العربي، ١٩٩٧)، ص ٢٢٩.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٣٣.

(٥٧) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، «رسالة التربيع والتدوير،» في: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ: الرسائل الأدبية**، قدم لها وبوبها علي بو ملحم (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥)، ص ٤٣٦.

(٥٨) السجستاني، **صوان الحكمة وثلاث رسائل**، ص ٣٠٩.

(٥٩) أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، ج ٢، ص ٧ ـ ٨.

(٦٠) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، «مقالة في النفس والعقل،» في: بدوي، **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**، ص ٦١.

أكثر من هذا، الحواس أُمُّ الأوهام. ذلك أن: «ليس العقل من الوهم في شيء، لأن الوهم تابع للحس»[٦١]. وبعد، ما نسبة اللذة الجسمية إلى اللذة العقلية إلا كنسبة المتنسّم إلى المتطعّم! (الحكيم أبو حاتم الإسفزاري)[٦٢].

ومن الحديث عن «العين» إلى الحديث عن «دموعها». وقد خص الصفدي موضوع «الدموع» بكتاب موقوف: **تشنيف السمع في انسكاب الدمع**. وأغرب ما فيه أن يكون العرب قد خصوا الدموع بالألوان، بل جعلوا من الدموع ألواناً. وهذا تخيّل غريب. إذ لحكماء العرب في شأن «العين» معانٍ فريدة بديعة نكاد لا نعثر لها في الثقافات الأخرى على نظير أو شبيه. فهذا «الدمع الأبيض»:

وقائلة ما بال دمعك أبيضا   فقلت لها يا ميّ هذا الذي بقي

ألم تعلمي أن البكا طال عمره   فشابت دموعي مثلما شاب مفرقي

وهذا «الدمع الأحمر» ـ وهو الغالب في شعر الشعراء:

وقائلة ما بال دمعك أحمرا   فقلت لها يا منتهى كل منيتي

نحرت لضيف الطيف في جفني الكرى

فهـا دمه جار على صحن وجنتي

وهذا «الدمع الأسود»:

وقالت ما بال دمعك أسودا   وجسمك مصفر وأنت نحيل

فقلت لها أفنى جفاك مدامعي   وهذا سواد المقلتين يسيل

وهذا «الدمع الأخضر»:

وقائلة ما بال دمعك أخضرا   فقلت لها هل تفهمين إشارتي

ألم تعلمي أن الدموع تجففت   فأجريتها يا محنتي من مرارتي

وهذا «الدمع الأصفر»:

وقائلة ما بال دمعك أصفرا   فقلت لها ما حال عن أصل مائه

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٦٢) أبو الحسن علي بن زيد البيهقي، **تتمة صوان الحكمة**، تحقيق وضبط وتعليق رفيق العجم (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤)، ص ١١٠.

ولكن خدي أصفر من سقم الهوى ... فسال به والماء لون إنائه

وهذا «الدمع الأزرق»:

قالت وقد نظرت لزرقة أدمعي ... أكذا يكون بكاء صب شيق

فأجبتها قد مات في جفني الكرى ... فجرت دموعي في الحداد الأزرق(٦٣)

وقد أفردوا الأشعار البديعة الكثيرة في مخاطبة العين. وهي من التعدد بما لا ينضبط. ومنها قول قيس المجنون:

خليلي هل بالشام عين حزينة ... تبكي على نجد لعلي أعينها

ومن أشعارهم في «العين» قول القاضي ابن العربي:

تقول وفي نفسها حسرة: ... أتبكي بعين تراني بها؟

فقلت: إذا استحسنت غيركم ... أمرت جفوني بتعذيبها

وقول ابن الصائغ:

وددت لو أن عيني ... مكان كتبي إليكم

حتى أراكم وأملي ... أخبار شوقي عليكم

وأجمل ما قرأت عن بكاء العين قول العباس بن الأحنف:

يا أيها الرجل المعذب نفسه ... أقصر فإن شفاءك الإقصار

نزف البكاء دموع عينك فاستعر ... عيناً يعينك دمعها المدرار

من ذا يعيرك عينه تبكي بها ... أرأيت عيناً للبكاء تعار

وإنشاد ابن عباد:

ترفق بدمعك لا تفنه ... فبين يديك بكاء طويل

وقول ابن حمدان:

لو كنت ساعة بيننا ما بيننا ... وشهدت كيف تكرر التوديعا

أيقنت أن من الدموع محدثاً ... وعلمت أن من الحديث دموعا

---

(٦٣) الصفدي، تشنيف السمع في انسكاب الدمع، ص ٣٨ ـ ٤٢.

وقول المرزباني:

إذا رمت من ليلى على البعد نظرة تطفي جوى بين الحشا والأضالع

تقول نساء الحي: تطمع أن ترى محاسن ليلى؟ مت بداء المطامع

وكيف ترى ليلى بعين ترى بها سواها؟ وما طهرتها بالمدامع

وتلتذ منها بالحديث وقد جرى حديث سواها في فروق المسامع

أُجلّك يا ليلى عن العين إنما أراك بقلب خاشع لك خاضع

ومن أبدع ما قرأت في وصف العيون قول محمد بن طاهر:

عيون إذا عاينتها فكأنما دموع الندى من فوق أجفانها در

محاجرها بيض وأحداقها صفر وأجسامها خضر وأنفاسها عطر

بروضة بستان كأن نباته تفتّح وشي حين باكره القطر

هذا وفي رسالة طريفة تحدث ابن عربي عن «رمزية العين». فكان أن عمد إلى التمييز بين ثلاثة معانٍ للعين: عين الوجه، وعين العقل، وعين القلب. ولقد ذهب في رمزيته العينية هذه إلى أن رأى أن عين الوجه لها رؤيتها المحدودة بالمكان، وأن عين العقل لها رؤيتها المحدودة بالحجة، وحدها العين الثالثة ـ عين القلب ـ هي عين البصيرة التي لا حد لها(٦٤).

وللسمع شأن خاص في ثقافة الحواس العربية، ولا يزال حتى قال النويري: «ما أظهر قياس هذه الحاسة ولذتها على سائر الحواس!»، واعتبر ابن مسكويه «اللذة السماعية» ـ التي هي من شؤون الأذن: «إحدى لذات الدنيا»، بل فاضل بين «اللذات الطبيعية الخمس»، ففضلها، وكان أن قال عنها: «ونعلم أن لذة السماع تفوت جميعها، مع خلوصها من شوائب الآلام التي تتقدم رؤساء اللذات الطبيعية الخمسة [من مأكول ومشروب ومنكوح وملبوس ومشموم]، أو تصحبها، أو تعقبها»(٦٥). وميّزوا في محسوس هذه الحاسة ـ الصوت ـ بين ما هو مقرون بنغم، وما هو غير مقرون به ـ سمّوه «الأقرع»(٦٦).

---

(٦٤) نقلاً عن: عثمان إسماعيل يحيى، مؤلفات ابن عربي، ترجمة عن الفرنسية أحمد محمد الطيب (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١)، ص ٣٢٠ ـ ٣٢١.

(٦٥) ابن مسكويه، «رسالة في اللذات والآلام،» ص ١٠٣.

(٦٦) ابن قاضي بعلبك، مفرح النفس (ما يجلب الفرح والسرور من الأطعمة والأدوية والأنغام والعطور)، ص ٥٥.

على أن الطبيب عبد اللطيف البغدادي اعتبر حاسة السمع: «آخر الحواس رتبة وأقلها عموماً وضرورة وأضعفها تمييزاً لفصول مدركاتها». وحجته في ذلك أنها حاسة هجينة العبارة عن محسوسها وطينتها. ذلك أنه: «لا يوجد لأنواعه [السمع] وفصوله أسماء خاصة بجنسه، بل مشتقة من أسماء أنواع مدركات البصر أو غيره من الحواس، ومنقولة منها إليه كقولهم: صوت طويل وقصير، وأصله في السطوح المبصرة. وكقولهم: صوت طيب ولذيذ وبشع وكريه، وأصله لحاسة الذوق. وكقولهم: صوت خشن ورخيم وند ولين وشديد وحار وبارد وثقيل وخفيف، وأصل هذه كله لحاسة اللمس. وكذلك قولهم مضرّس ومثبّج وموشّى ومدبّج، وكلام له ماء وعليه رونق، كله مستعار من مدركات البصر. ويقال: كلام حلو وعذب ونغمة، كذلك. وقد ينقل إليه العامّ كحاسة الذوق الذي هو جنس لها أو كالجنس، فيقال: ذقت الكلام، وذقت النغم؛ وذلك إذا تأملت فصوله الخفية أو معانيه الغامضة»(٦٧).

وقد حبب إلى العرب ما تهوى الأذن ـ الطرب ـ فأحبوا الترنم بالحلق أطيب ما يكون، فإن النفس السامعة تبتهج به غاية الابتهاج، وتلتذ به إلى غاية ما يكون. واستألفوا الجهرَ بالصوت أندى ما يسمع، حتى قيل عن بعضهم إنه: «ولد على عود، واستهل [رفع صوته بالبكاء عند الولادة] بغناء، وحنّك [التحنيك أن تمضغ المرأة التمر وتدلكه بحنك الصبي] بملوى [من أجزاء العود]، وقطعت سرته بوتر، وختن بمضراب»(٦٨). وكانت لهم في الأصوات الغنائية فنون: يؤدون اللحن في مدّاته وليّاته وعطفاته ونبراته... حتى إذا هم فقدوا الصوت بكوا عليه. هذا المغني مالك بن أبي السمح كان فتية من قريش جلوساً في مجلس، فمر بهم، فقال بعضهم لبعض: «لو سألنا مالكاً فغنانا صوتاً!» فقام إليه بعضهم فسأله النزول عندهم، فعدل إليهم، فسألوه أن يغنيهم، فقال: «نعم والله بالحب والكرامة»، ثم اندفع يغني... فوضع صوته فلم يقدر، ثم خفضه فلم يقدر، فجعل يبكي ويقول: «واشباباه!»(٦٩) وما اكتفوا بمديح الغناء وحسب، بل تجاوزوه إلى مديح الرقص. فعلاوة عن أنهم ألفوا فيه الكتب، هذا الحكيم بدر الدين بن

---

(٦٧) البغدادي، **مقالتان في الحواس ومسائل طبيعية، رسالة للإسكندر في الفصل، رسالة في المرض المسمى ديابيطس**، المقالة الأولى، ص ٨٦ ـ ٨٧.

(٦٨) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٥، ص ٧٠.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

مظفر بن قاضي بعلبك يقول: «واعلم أن من الرياضة البدنية التي تختص بالنفس اختصاصاً كبيراً إلى الغاية الرقص: وهو عبارة عن حركة متناسبة من اليدين والرجلين بضرب من الضروب المعروفة في الموسيقى بإرادة النفس وشوقاً إلى طلب محلها الأصلي (...) فالرقص مندوب إليه في ترويح الأرواح، ونفي كدورة النفس، وحصول الإشراق لها. ويجب أن يكون مع سكون وتجمع من الذهن والعقل فيحصل اللذة والبهجة. فالرقص له في إحداث راحة النفس وسرورها قوة عظيمة يعجز اللسان عن وصفها والذهن والعقل عن تصورها»(٧٠). وأغرب ما وقفت عليه بهذا الصدد أخبار شخصية غريبة الأطوار كانت مستهترة بالرقص أيما استهتار. يتعلق الأمر بالأمير التركي طاجار الماريديني الناصري الذي أورد حكايته ابن حجر في الدرر فقال: «كان مغرماً بالرقص حتى أنه قيل إنه كان ينزل من الخدمة فيعمل سماعاً ويرقص إلى أن يجيء وقت الخدمة فيطلع إلى القلعة، وحتى قيل إنه كان يركب البريد في الأمر المهم، فإذا نزل ليستريح قام ليرقص إلى أن يركب، وكان مليح الشكل يغلب عليه اللهو»(٧١). فلحكمة ما ألّف الموصلي **كتاب الرقص!**

هذا وقد وضعوا «آداباً» لوظيفة الأذن: السمع. إذ جعلوا للسامع على القائل حقوقاً، فقال أبو عقيل بن درست: «نشاط القائل على قدر فهم السامع»(٧٢). وذلك لأن من شأن اجتماع الكلام في السمع أن يصير مضلة للفهم(٧٣). كما جعلوا للقارئ على السامع حقوقاً، فقال أبو عباد أحمد بن أبي خالد: «للقائل على السامع ثلاث: جمع البال، والكتمان، وبسط العذر»(٧٤). ودعوا إلى تطرية الخطاب التطرية، وذلك حتى لا يمل السامع. إذ أورد صاحب مصنف **البيان والتبيين** أن الواعظ ابن السماك جعل يوماً يتكلم، وجارية له حيث تسمع كلامه، فلما انصرف إليها قال لها: «كيف سمعت كلامي؟» قالت: «ما أحسنه، لولا أنك تكثر ترداده؟» قال: «أردده حتى يفهمه

---

(٧٠) ابن قاضي بعلبك، **مفرح النفس (ما يجلب الفرح والسرور من الأطعمة والأدوية والأنغام والعطور)**، ص ١١٧ ـ ١١٩.

(٧١) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج ٢، ص ٤١٣ ـ ٤١٤.

(٧٢) الجاحظ، **البيان والتبيين**، مج ١، ج ٢، ص ٤٠.

(٧٣) المصدر نفسه، مج ١، ج ٢، ص ٧٣.

(٧٤) المصدر نفسه، مج ١، ج ٢، ص ٤٠.

من لا يفهمه». قالت: «إلى أن يفهمه من لا يفهمه قد مله من فهمه»[٧٥]. ولهذا اجتهدوا في أن يصير الحديث فريد نسجه، فلا يكرر حتى يُمَلّ. قال الشعبي: «ما حدثت بحديث مرتين لرجل بعينه». وكان أبو العباس يقول: «ما رأيت أحداً أغزر علماً من أبي بكر الهذلي، لم يُعِد عَلَيَّ حديثاً قَطّ»[٧٦]. وقد أجمل كُجاشم آداب الاستماع في قوله: «وحسن الاستماع إمهال المحدث حتى ينقضي حديثه، وقلة التقلب إلى الجواب، والإقبال عليه بالوجه، والنظر والوعي لما يقول، وأن تصغي إلى حديثه، ولا تشغل طرفك عنه بنظر، ولا أطرافك بعمل، ولا قلبك بفكر، ولا تسابقه إلى حديث يبدأ به لمعرفتك بذلك الحديث، بل تريه من الارتياح له والتعجب منه ما توهمه أنه لم يخطر ببالك، ولا وقر في سمعك»[٧٧].

وللأذن أيضاً أحاديث عشقها، ومن شأنها أن تشده بما تسمع فتهيم كالعين تشده بما تراه فتغيب، وذلك حتى قال الشاعر:

وهان عليّ اللوم في جنب حبها ... وقول الأعادي إنه لخليع

أصمّ إذا نوديت باسمي، وإنني ... - إذا قيل يا عبدها - لسميع

وقد فقه حكماء العرب الفكرة التي تقول: ما كان من شأن البشر وحدهم أن يستمعوا إلى الغناء، بل هو من شأن الحيوانات أيضاً، وأكثر من هذا شأن النباتات حتى. فقد قال الثعالبي: «ومن خصائص السماع أنه لا يحجزه ولا يحجبه شيء، وأن الجمع بينه وبين كل عمل ممكن، وأن الإبل والخيل تستطيبه وترقص عليه، والصبيان الرضع تستلذه وتسكن إليه، والوحوش والطيور تسكن إلى فائقه وتعرّج عليه». ثم سرعان ما أضاف: «كان عبد الله بن جعفر يقول: إني أجد للسماع أريحية، ولو سئلت لأعطيت، ولو قاتلت أبليت. وسمع معاوية عند عبد الله بن جعفر الغناء فحرك رأسه ورجليه وصفق بيديه، ثم لما أناب رأيه إليه قال كالمعتذر: «إن الكريم طروب، ولا خير فيمن لا يطرب». وكان مروان بن أبي حفصة إذا تغذّى عند إسحاق

---

(٧٥) المصدر نفسه، مج ١، ج ١، ص ١٠٤.

(٧٦) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **التاج في أخلاق الملوك**، تحقيق فوزي عطوي (بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب، ١٩٧٠)، ص ١١٩.

(٧٧) محمود بن الحسين كجاشم، **أدب النديم**، تحقيق النبوي عبد الواحد سعلان (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٦)، ص ٩٦.

الموصلي يقول له: «أطعموا آذاننا رحمكم الله»[٧٨]. حتى وصف إبراهيم الموصلي غناء رجل فقال: «فَوَالله لقد ظننت الحيطان والأبواب وكل ما في البيت يجيبه ويغني معه من حسن غنائه، حتى خلت والله أني أسمع أعضائي وثيابي تجاوبه، وبقيت مبهوتاً لا أستطيع الكلام ولا الحركة لما خالط قلبي»[٧٩]. قال الغزولي: «والغناء غذاء الأرواح كما إن الأطعمة غذاء الأشباح»، وأضاف: «وقد علم أن الصبي الطفل إذا انزعر خلقه واتصل بكاؤه لوجع يناله أو ضجر يجده، وصوتت له دادته بكلام تلحّنه وتراجعه، سكن قلقه، أو سمع من منوّمته مثل ذلك زال أرقه»[٨٠]. وحين تحدث ابن الخطيب عن «الغناء» ـ في **روضة التعريف** ـ قال: «وتأثيره حتى في النفوس غير الإنسانية من الطيور والبهائم معروف. فالطير قد شوهد تدلّيه من الغصون على أرباب الآلات الوترية والمنشدين أولي النغمات الفائقة. والجمال يقتلها الحنين عند الحداء. فتأثر النفوس الإنسانية أحق وأولى»[٨١]. فما بالك بالإنسان. لهذا قال الشاعر كجاشم: «كل ذي ذهن لطيف ونفس فاضلة أحرص على السماع، وأحن إليه بالمشاكلة»[٨٢].

وعلى ذكر الإنسان، فقد طرح التوحيدي سؤال «اللحن» في صلته بالإنسان، فضلاً عن الحيوان، فقال: «ما سبب تصاغي البهائم والطير إلى اللحن الشجي والجرم الندي [الصوت البعيد]؟ وما الواصل منه إلى الإنسان العاقل المحصل حتى يأتي على نفسه؟»[٨٣] وأفاض في كتابَي **الإمتاع والمؤانسة والرسالة البغدادية** في سرد أمثلة عن الإنسان يتأثر بالألحان، كائناً من كان، مقرئاً أم فقيهاً أم قاضياً أم صوفياً أم طبيباً أم حكيماً. فهذا الصوفي ابن فهم ما نظن التوحيدي إلا مبالغاً لمّا هو قال: إن ابن فهم هذا كان إذا

---

(٧٨) أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، **اللطائف والظرائف** (بيروت: دار المناهل، ١٩٩٢)، ص ١٩٠ ـ ١٩٢.

(٧٩) علاء الدين علي بن عبد الله الغزولي، **مطالع البدور في منازل السرور** (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٠)، مج ١، ص ٢٦٢.

(٨٠) المصدر نفسه، مج ١، ص ٢٥٢.

(٨١) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، **روضة التعريف بالحب الشريف**، تحقيق محمد الكتاني (بيروت: دار الثقافة، [١٩٧٠])، ص. ٢٧٦.

(٨٢) كجاشم، **أدب النديم**، ص ٩٢.

(٨٣) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي وأبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **الهوامل والشوامل**، نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١)، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١.

سمع غناء الجارية «نهاية» حدث له أن: «ضرب بنفسه الأرض، وتمرّغ في التراب، وهاج وأزبد، وتعفر ترابه؛ وهات من رجالك من يضبطه ويمسكه، ومن يجسر على الدنو منه، فإنه يعض بنانه، ويخمش بظفره، ويركل برجله ويخرق المرقعة قطعة قطعة، ويلطم وجهه ألف لطمة في ساعة». وترى الإخباري والأديب المؤرخ أبا عبيد الله المرزباني إذا سمع خلوب ـ جارية أبي أيوب القطان ـ تغنّي: «تمرغ في التراب، وهاج، وأزبد، ونعر، واستعر، وعض بنانه، وركل برجله، ولطم وجهه ألف لطمة في ساعة»، وترى ابن خيرون إذ سمع القضيبية تضرب: «مزّق أطماره، وخلع عذاره، ودق برأسه الحيطان. فيقال له: يا أبا القاسم: كل هذا يجري لسماع غناء. فيقول: يا سيدنا، هذه سَوْرة إذا استولت على أهل مجلس، وجدت لها عدوى لا تملك، وغاية لا تدرك، لأنه قلما يخلو الإنسان من صبوة، أو صبابة، أو حسرة على فائت، أو فكر في متمنّى، أو خوف من قطيعة، أو رجاء لمنتظر، أو حزن على حال، فالناس كلهم على جديلة واحدة في هذه الحال»[(٨٤)]. ومع هذا، فإن اللحن آثر في النفس الإنسانية ولو كانت هي نفس زاهد. وكم من صوفي من مجايلي التوحيدي ذكر أثر الصوت الشجي في نفسه: ابن الوزير الصوفي، وغلام الحصري شيخ الصوفية، وابن سمعون.

والأمر نفسه يقال بالإضافة إلى ابن غيلان البزّاز الذي كان إذا ما هو سمع ترجيعات الجارية «بلور»: «انقلبت حماليق عينيه، وسقط مغشياً عليه، وهات الكافور وماء الورد، ومن يقرأ في أذنه آية الكرسي والمعوّذتين». وكم من قاض من بلديّه ذكر أثر الموسيقى في نفسه: أبو الحسن الجراحي، وابن صبر القاضي، وابن معروف قاضي القضاة. . .وما استثنى في هذا المتطبب، ولا حتى الحكيم شيخه أبا سليمان السجستاني المنطقي[(٨٥)]. ثم أنهى التوحيدي قوله بالإشارة إلى انتشار «ثقافة الأذن» ـ التي تقوم على ما سمّاه الفارابي «ارتياض السمع» ـ في بلده سنة ستين وثلاثمائة، وقد اقتفى في ذلك أثر عمل أبيه الروحي ـ الجاحظ لما هو عدّد سنة خمس عشرة ومائتين طبقات

---

(٨٤) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **الرسالة البغدادية**، تحقيق عبود الشالجي (كولونيا، المانيا: منشورات الجمل، ١٩٩٧)، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

(٨٥) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **كتاب الإمتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى**، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين (بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، [١٩٥٣])، ج ٢، ص ١٦٦ ـ ١٨٣.

المغنين بمدينة السلام[٨٦]، فقال: «وقد أحصيت ـ أنا وجماعة في الكرخ ـ أربعماية وستين جارية في الجانبين [أي جانبي بغداد]، ومائة وعشرين حرة، وخمسة وسبعين من الصبيان البدور، يجمعون من الحسن والحذق والظرف، ما يفوت حدود الوصف. هذا سوى من كنا لا نظفر بهم، ولا نصل إليهم، لعزّتهم، وحرسهم، ورقبائهم، وسوى ما كنا نسمعه ممن لا يتظاهر بالغناء وبالضرب، إلا إذا نشط في وقت، أو ثمل في حال، وخلع العذار في هوى قد حالفه وأضناه، وترنم ووقّع، وهز رأسه، وصعد أنفاسه، واستكتم جلّاسه، وكشف حجابه، وادعى الثقة بالحاضرين، والاستنامة إلى حفاظهم. هذا يا سيدنا دأبهم، وهذه آدابهم، وصف يعجبك، وقصف يطربك، ومعانٍ تروقك، وأغانٍ تشوقك، وأحوال توضح لك أنهم ـ والله ـ في جنان النعيم، ومن سواهم في سواء الجحيم»[٨٧].

غير أن بعض حكماء العرب ما مدحوا العين والأذن وحسب، بل ذمّوهما. وقد ذم أبو عيشون العين والأذن معاً، فقال:

ما رأيت الهموم تدخل إلا ... من دروب العيون والآذان

غض طرفاً وسد سمعاً ومهما ... تلق همّاً فلا تثق بضمان

وللسان في الثقافة العربية شأن. وشأن اللسان عجيب. وعجائبه تكاد لا تنقضي. وقد ذهب ابن قيم الجوزية إلى حد القول: «للسان شأن ليس لسائر الجوارح»[٨٨]. وقد اعتبروا اللسان ـ في دلالته اللغوية ـ ما به يتميز الإنسان. قال الحكيم عبد اللطيف البغدادي: «الحواس الخمس لكل واحد منه إدراك خاص، ومدرك خاص. وجميع ذلك يشترك فيه الحيوان الناطق والأعجم، وإنما يختلف بالأقل والأكثر والأقوى والأضعف، سوى اللسان وحاسة السمع، فإن لكل منهما فعلاً يخص الناطق وحده غير فعله المشترك فيه. وهذان الفعلان الخاصان أحدهما مبدأ إفادة القوة الناطقة ـ وهو اللسان في

---

(٨٦) انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، «كتاب طبقات المغنين،» في: الجاحظ، **رسائل الجاحظ: الرسائل الأدبية**، ص ٢١٧ ـ ٢٢١.

(٨٧) أبو حيان التوحيدي: المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٨٣، و**الرسالة البغدادية**، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

(٨٨) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨)، مج ١، ص ١١٥.

تقطيعه الحروف، ونظم الكلمات، وتركيب القضايا والمقدمات، والتعبير بهما عما حصل عند القوة الناطقة من العلوم والمعارف على طبقاتها. وأما الثاني [السمع] وهو مبدأ استفادة القوة الناطقة ما حصل عند نظيرتها وتقدمتها بعلمه، إما لقوة إدراك وجودة حدس، وإما لإحساس انفردت به، وإنما لإلهام اختصت به، أو وحي أو غيره من طرق العلم، وذلك هو مجرى السمع. فإدراك السمع لجرس الأصوات المطلقة، وتمييز خفيفها من ثقيلها، وطويلها من قصيرها، وقويها من ضعيفها، مما يشترك فيه الحيوان؛ وأما إدراك مقاطع الحروف والكلام وتخيل المعنى المقصود منه، فهو فعل آخر يختص به الإنسان. وإنما القابل لهذا الأثر منبعث من القوة الناطقة على الإنسان هو حاسة السمع. فهذان العضوان آلتان عظيمتان للقوة الناطقة، ليس لها آلة بالذات وخاصة بها غيرهما. فهما آلتان لها بما هي عاقلة وقائمة بذاتها، وناظرة إلى ذاتها، وسائر الأعضاء آلات لها بما هي في مادة وناظرة إلى جسمها. وهاتان الآلتان إحداهما مبدأ الإفادة، والأخرى مبدأ الاستفادة. وإحداهما آلة القبض، والأخرى آلة القبول؛ وذلك لأن النفس عالمة بالطبع، وبعض معلوماتها عندها بالفعل، وبعضها عندها بالقوة؛ فلكونها حكيمة تشتاق إلى تكميل ذاتها، ولشوقها إلى تكميل ذاتها تشتاق إلى أن تخرج فيما عزب عنها إلى أن تعلمه بالفعل؛ فجعلت السمع طريق الاستعلام بالمعاونة، ولكونها أيضاً حكيمة، آثرت الإفادة والإفضال بما حصل عندها من العلوم بالفعل، فأفاضته على غيرها من طريق اللسان. وقد يحصل باللسان اقتضاء كما يحصل عنده إعطاء، وقد يحصل بالسمع إدراك الاقتضاء كما يحصل منه إدراك العلوم المعطاة. ولا ننكر أن لنا في الحواس وسائر الأعضاء أصنافاً من المعونات، كما ينوب البصر عن السمع في قراءة المكتوب، واليد عن اللسان في الكتابة، وأعضاء الوجه واليد والرأس بالإشارة»[٨٩]. تدلك على ما كتبه البغدادي عما يحصل بين الحواس من معونات قصة كاتب الديوان علاء الدين بن الأثير الحلبي التي أوردها ابن حجر في درره من أنه: «اشتد عليه الفالج (. . .) وعالجه الأطباء فلم ينجع بل تزايد إلى أن صار لا يتحرك منه شيء أصلاً إلا جفونه، فكان إذا أراد شيئاً قرأ له خادمه حروف المعجم، فإذا مر بحرف هو أول الكلمة أطبق

---

(٨٩) البغدادي، مقالتان في الحواس ومسائل طبيعية، رسالة للإسكندر في الفصل، رسالة في المرض المسمى ديابيطس، المقالة الثانية، ص ٩٣ ـ ٩٥.

جفنه، ثم يعود إلى أن يتحصل له كلمة بعد كلمة فيعرف منه مراده»(٩٠).

وقد أقام حكماء العرب للسان «آداباً». وميّزوا بين مواضع النطق ومواضع الصمت. لاحظوا، بداية، أن لسان المرء صعب الانقياد لعقله. حتى نقل ابن عربي عن أحد الحكماء قوله: «وقد جعله الله [أي اللسان] خلف بابين: الشفتين والأسنان، ومع ذلك يكثر الفضول ويفتح الأبواب»(٩١). فوضعوا لذلك قواعد لدربة اللسان على محل الكلام ومحل السكوت. ونصح ابن عربي هذا، فقال: «كن أذناً ولا تكن لساناً»(٩٢). وقال عبد الله بن زكريا: «عالجت لساني عشرين سنة قبل أن يستقيم لي»(٩٣). ذلك أنه كان يقال: «عقل المرء مدفون تحت لسانه»، كما قالت العرب قديماً: «اللسان ترجمان»، وقال أبو العلاء المعرّي: «قول الحق زكاة اللسان»(٩٤). ولهذا طالما نبه حكماء العرب إلى مخاطر جارحة اللسان، فقالوا: «كم من دم سفكه فم، وكم من إنسان أهلكه لسان، ورب حرف أدى إلى حتف». وما زالوا يحذرون من خطر اللسان، حتى قال ابن مسعود: «ما شيء أحق بطول السجن من اللسان»(٩٥). وقد أوصى الصوفي أبو المغاور المغربي وصايا ورد ضمنها: «وأن تكون أذناً لا لساناً»(٩٦)؛ أي أن تسمع أكثر مما تتكلم. فكما أن للعين، أحياناً، نظرة الفضول، فكذلك للسان، أطواراً، لفظة الفضول. لهذا قال ابن قيم الجوزية: «إن للنظر فضولاً كما للسان فضولاً. وكم قاد فضولهما إلى فضول عز التخلص منه، وأعيى دواؤهما». وقال بعض السلف: «كانوا يكرهون فضول النظر، كما يكرهون فضول الكلام»(٩٧).

هذا وللسان في الثقافة العربية مكانة مخصوصة لا باعتبار دلالته على

---

(٩٠) ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج ٣، ص ١٥.

(٩١) محي الدين بن عربي، **الوصايا** (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨)، ص ٢١.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(٩٣) أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ط ٥ (القاهرة: دار الريان للتراث؛ بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧)، ج ٥، ص ١٤٩.

(٩٤) أبو العلاء أحمد بن عبد الله المعري، **الفصول والغايات** (بيروت: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، [د. ت.])، ص ٢٦٣.

(٩٥) الثعالبي، **اللطائف والظرائف**، ص ١٠٧.

(٩٦) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ٢، ص ٢٤٧.

(٩٧) ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، مج ١، ص ١١٨.

القول، وإنما من حيث هو ذائقة. فقد تحدث العرب عن اللسان ودققوا مذائقه، فقالوا مثلاً: حلاوة العنب، وعفوصة الرمان، وحموضة التفاح، وفجاجة التين، وزعارة الزيتون... وميّزوا في محسوس حاسة الذوق ـ الطعوم ـ بين ثمانية طعوم بسيطة: العفوصة والمرارة والحرافة والحموضة والقبض والملوحة والدسومة والحلاوة. واعتبروا الطعم الحلو من مفرحات النفوس. وألّفوا في شأن «الطبيخ» وفنونه عشرات المؤلفات، وكتبوا عن «نعيم العيش الطيب» ألف حكاية وحكاية.

أكثر من هذا، للسان من حيث هو الذائقة شأن جليل في الثقافة العربية الإسلامية، وللذوق في الثقافة العربية شأن خاص. حتى قال أبو هلال العسكري في كتاب الصناعتين: «وللذوق فضل على غيره من الحواس. ألا ترى أن الإنسان إذا رأى شيئاً ولم يعرفه شمّه فإن عرفه وإلا ذاقه، لما يعلم أن للذوق فضلاً في تبين الأشياء». على أن الجاحظ ذهب إلى تبعية حاسة «الذوق» لحاسة «الشم». فقال في أعطاف كلام له طويل عن لحوم الحيوانات: «والطعم تبع للرائحة: خبيثها لخبيثها وطيبها لطيبها»[٩٨].

واعتنوا عناية خاصة بالشم، فألّفوا التآليف في الطيب. وإذ جعلوا لحاسة الشم محسوساً خاصاً ـ الرائحة ـ فقد ميّزوا فيها بين الطيب اللذيذ، والمنتن الكريه، وجعلوا من الرائحة الطيبة اللذيذة محبوب النفس[٩٩].

وخصوا حاسة اللمس بفِقَر من كتبهم. بل منهم من جعلها في المحل الأول. فقد قال عنها الطبيب عبد اللطيف البغدادي بأنها: «مقدمة على سائر الحواس. وهي أثبت معرفة وأقوى إدراكاً وأصدق حكماً»[١٠٠]. وجعلوا مدركات الحس: الحرارة والبرودة والمعتدلة بينهما، والرطوبة واليبوسة والمعتدلة بينهما، والصلابة واللين، والخشونة والملاسة، والثقيل والخفيف، وتفرق الاتصال الموجب للآلام كالضرب وعوده الموجب للذة كالجماع، ولاحظ ابن قاضي بعلبك أنه: «(...) كلما كان من هذه المحسوسات أقرب

---

(٩٨) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **كتاب الحيوان**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦)، ج ٤، ص ٤٤.

(٩٩) ابن قاضي بعلبك، **مفرح النفس (ما يجلب الفرح والسرور من الأطعمة والأدوية والأنغام والعطور)**، ص ٦٢.

(١٠٠) البغدادي، **مقالتان في الحواس ومسائل طبيعية، رسالة للإسكندر في الفصل، رسالة في المرض المسمى ديابيطس**، المقالة الأولى، ص ٨١.

إلى الاعتدال كان سبب اللذة، كلمس الماء المعتدل، وكل ما لم يغير الحاسة بخروجه من الاعتدال فالنفس تميل إليه وتلتذ به، وتنفر عما خلاف ذلك»(١٠١).

وبالجملة، وضع المتصوفة للحواس آداباً سمّوها «تأديب الجوارح» إن هي «أساءت ـ الجوارح ـ الأدب». حتى إن الشبلي عرف التصوف بقوله: «التصوف ضبط حواسك، ومراعاة أنفاسك»(١٠٢). هذا الهجويري يقول: «أما أظهر صفات النفس، فالشهوة. والشهوة معنى مبعثر في كل أعضاء الآدمي، وجميع الحواس أبواب لها. والعبد مكلّف بحفظها جميعاً، ومسؤول عن فعل كل منها: فشهوة العين الرؤية، والأذن السمع، والأنف الشم، واللسان القول، والحلق الذوق، والجسد اللمس والمسّ، والصدر التفكير، فيلزم لأن يكون الطالب راعي وحاكم نفسه أن يقضي أيامه ليل نهار في أن يقطع عنه دواعي الهوى هذه التي تظهر في الحواس»(١٠٣). ولهذا جعلوا من «جمع الهمّ» الوسيلة لتأديب الحواس. قال الصوفي طيفور بن عيسى: «طوبى لمن كان همه هماً واحداً، ولم يشغل قلبه بما رأت عيناه وسمعت أذناه»(١٠٤). ودعا ابن الجوزي ـ في كتابه **ذم الهوى** ـ إلى ضرورة أن يستوثق المرء من سد الطرق ـ الحواس التي تنقل الأخبار التي يخشى على الإنسان منها الفتن(١٠٥).

على أن أغلب العرب كانوا على مذهب الاحتفاء بالحواس. أكثر من هذا، كنت تجد «ثقافة الحواس» هذه سلوكاً حتى لدى أبعد الناس عن الاحتفاء بالحواس؛ أعني المتصوفة. فما اكتفى العرب بالتجمل في المأكل والمشرب والملبس، وإنما تعدوه إلى التجمل في الموقف. إذ تحدث بعضهم عن مقام في الصوفية جليل هو «المقام الجمالي». فقد حكي عن الصوفي عبيد البلقسي أنه كان: «جمالي المقام، يلبس النفيس، ويأكل اللذيذ، وليس للدنيا

---

(١٠١) ابن قاضي بعلبك، المصدر نفسه، ص ٧٠.

(١٠٢) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ٢، ص ٨٩.

(١٠٣) أبو الحسن علي بن عثمان الهجويري، **كشف المحجوب**، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل؛ راجع الترجمة أمين عبد المجيد بدوي (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٠)، ج ٢، ص ٤٤٠.

(١٠٤) المناوي، المصدر نفسه، ج ١، القسم الثاني، ص ٦٨٥.

(١٠٥) ابن الجوزي، **ذم الهوى**، ص ٣٧.

عنده قدر»[١٠٦]. ومن هؤلاء الذين كان مقامهم جمالياً الصوفي الكبير عمر بن الفارض، فقد كان الرجل مفتتناً بكل جميل، حتى الحيوان منه والجماد. إذ لمح بَرْنِيَّةً [إناء من خزف] في حانوت عطار فهام بها. وكلف بالنيل ومشاهدة منظره في أمسيات أيام الفيضان. كما إنه كان يحب مشاهدة البحر ليلاً. ورأى جملاً لسقّاء فهام به، وصار يتردد عليه كل يوم ليراه. وبالجملة: «كان عشاقاً يعشق مطلق الجمال، حتى إنه عشق بعض الجِمال، بل زعم بعض الكبار أنه عشق برنية في دكان عطار»[١٠٧].

وكنت تجد منهم نماذج في العمل بثقافة الحواس هذه. إليك بعضها: هذا ابن الخوّام العراقي الحيسوبي الطبيب، ذكر صاحب الدرر أنه: «(. . .) كان يصلح مزاجه بالمفرحات والمعاجين، وفي أيام الورد يملأ بيته منه يعلقه في قصب السقوف والحيطان»[١٠٨]. وقد أبدع العرب في فنون الترويح عن النفس وانتشاء الحواس. فمكّنوا أنفسهم من أماكن للاسترواح. منها ما رواه صاحب الأغاني عن ابن صفوان الجمحي، هذا الذي: «كان (. . .) قد اتخذ بيتاً فجعل فيه شطرنجات ونردات وقرقات [لعبة صبيان] ودفاتر فيها من كل علم، وجعل في الجدار أوتاداً. فمن جاء علّق ثيابه على وتد منها، ثم جر دفتره فقرأه، أو بعض ما يلعب به فلعب به مع بعضهم»[١٠٩]. هذا ناهيك بالفقهاء. إذ دأب العديد منهم على تنظيم النزه بمعية طلبتهم. هاك مثالاً من بين المئات. هذا الفقيه الشهير الطرطوشي كان صاحب نزهة مع طلبته، وكان في أكثر الأوقات يخرج معهم إلى البستان، فيقيمون الأيام المتوالية في فرجة ومذاكرة ومداعبة بما لا يقدح في حق الطلبة، بل يدل على فضلهم وسلامة صدورهم[١١٠]. هذا إذا نحن لم نشأ أن نذكر بسطاء الناس. إذ اشتهر أهل قرطبة، مثلاً، بالعناية بما يخدم «ثقافة الحواس» هذه. هذا المقري يصف عوائدهم الحسية هذه بقوله: «(. . .) وفيهم [في أهل قرطبة] من لا يكون

---

(١٠٦) المناوي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٦١.

(١٠٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٠١.

(١٠٨) ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج ٢، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

(١٠٩) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٤، ص ٢٥٣.

(١١٠) برهان الدين إبراهيم بن علي بن فرحون، **الديباج المذهّب في معرفة أعيان علماء المذهب**، تحقيق وتعليق محمد الأحمدي أبو النور، ٢ ج (القاهرة: مكتبة دار التراث، [١٩٧٢])، ص ٢٤٦.

عنده ما يقوته يومه، فيطويه صائماً ويبتاع صابوناً يغسل به ثيابه، ولا يظهر فيها ساعة على حالة تنبو العين عنها»[111]. والشيء بالشيء يذكر، فلقد كان لأهل غرناطة متنزهات أظرفها وأشهرها اثنان يتفرج أهل المدينة الأندلسية فيها ويصقلوا خواطرهم بالتطلع إلى ظاهر البلد[112]. وهذه بحيرة الزهراء، ذكر المؤرخ الأندلسي ابن حيان، أنه ربيت بها من الحيتان الجميلة المنظر ما ترتب عنه من إطعامها من الخبز اثنا عشر ألف خبزة كل يوم، فضلاً عما ينقع لها من الحمص الأسود ستة أقفزة كل يوم[113]. هذا حال المغرب، أما في المشرق فقد نقل صاحب **بغية الملتمس** عن الحافظ أبي بكر محمد بن عبد الله قوله: «لما وصلت بغداد صحبة أبي، أقمت بها مدة، وكان لهم يوم لا تبقى فيه مخدرة ولا صاحب دكان إلا خرجوا إلى متنزهاتهم، فأقاموا بها عامة ذلك اليوم ثم انصرفوا، ومن لا متنزه له قعد على شاطئ دجلة ينظر الناس يمرون (...)»[114].

ثم إنهم بنوا للحواس ملاجئ ومآلف، وما كانت هي سوى البساتين الغنّاء. يكفي أن نذكر منها هنا البستان التي بناه خمارويه ـ ابن أحمد بن طولون ـ بمصر: «إذ لما ملك خمارويه الديار المصرية بعد موت أبيه أحمد ابن طولون أقبل على عمارة قصر أبيه وزاد فيه محاسن كثيرة، وأخذ الميدان الذي كان لأبيه المجاور للجامع فجعله كله بستاناً، وزرع فيه أنواع الرياحين وأصناف الشجر، وحمل إليه كل صنف من الشجر المطعم وأنواع الورد، وزرع فيه الزعفران، وكسا أجسام النخل نحاساً مذهّباً حسن الصنعة، وجعل بين النحاس وأجسام النخل مزاريب الرصاص، وأجرى الماء المدبر؛ فكان يخرج من تضاعيف قائم النخل عيون الماء فينحدر على فساقيّ معمولة، ويفيض الماء منها إلى مجاري تسقي سائر البستان. وغرس في أرض البستان من الريحان المزروع في زي نقوش معمولة وكتابات مكتوبة يتعاهدها البستاني بالمقاريض حتى لا تزيد ورقة على ورقة لئلا يشكل ذلك على القارئ. وحمل إلى هذا البستان النخل من خراسان وغيرها؛ ثم بنى في البستان برجاً من الخشب الساج المنقوش بالنقر النافذ، وطعّمه ليقوم هذا

---

(١١١) المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ج ١، ص ٢٢٣.

(١١٢) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥١٣.

(١١٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٦٧.

(١١٤) الضبي، **بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس**، ص ٤٩.

البرج مقام الأقفاص، وبلّط أرضه وجعل فيه أنهاراً لطافاً يجري فيها الماء المدبر في السواقي، وسرح في البرج من أصناف القماري والدباسي والنوبيات [صنوف من الطيور] وما أشبهها من كل طائر يستحسن صوته، وأطلقها بالبرج المذكور، فكانت تشرب وتغتسل من تلك الأنهار. وجعل في البرج أوكاراً في قواديس لطيفة ممكنة (. . .)»[١١٥].

وما اكتفوا بمباهج الحواس في الحضر، وإنما تجاوزوه إلى السفر. هذا السلطان الملك الناصر في مصر استحدث ما يمكن تسميته «البستان المتنقل» أو «الحديقة المسافرة». إذ اهتم بحركة السفر إلى الحجاز. . .فكان أن ولّى أمر تجهيز السفر أحد أتباعه، فأحضر الخولة [الأتباع والحشم] لعمل مباقل ورياحين في أحواض خشب تحمل على الجمال فتسير مزروعة فيها وتسقى بالماء، ويحصد منها ما تدعو الحاجة إليه أولاً بأول، فتهيأ من البقل والكراث والنعناع وأنواع المشمومات والريحان شيء كثير، ورتب لها الخولة لتعاهدها بالسقية وغيرها، وجهزت الأفران وصناع الكماج [خبز غير مخمر] والجبن المقلي وغيره (. . .)»[١١٦].

وفي سنة إحدى وتسعين وخمسمائة اعتنى الخليفة الناصر لدين الله الفاطمي بحَمَام البطاقات اعتناء زائداً، حتى صار يكتب بأنساب الطير المحاضر: إنه من ولد الطير الفلاني. وقد ألّف القاضي محيي الدين بن عبد الظاهر في أمور «الحمام» هذه كتاباً سمّاه **تمائم الحمائم**[١١٧]. قال صاحب **كشف الظنون**: «صنّفه حين حافظ عليها الفاطميون بمصر، وبالغوا فيها حتى أفردوا لها ديواناً وجرائد بأنساب الحمائم».

وحتى في احتفالاتهم قلّدوا غيرهم من الشعوب التي انبهجت أعيادهم بالحواس. فكانوا يحتفلون بيوم النيروز حيث كانت عادة أهل الأندلس أن يصنعوا في مثل هذا اليوم مدائن من العجين لها صور مستحسنة تبهج

---

(١١٥) أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، [د. ت.])، ج ٣، ص ٦٠.

(١١٦) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٥٨.

(١١٧) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٧)، ج ٢، ص ٣١٣.

الحواس[١١٨]. ويذكر الشابشتي عيد الفصح فيقول: «وعيد الفصح ببغداد فيه منظر عجيب. لأنه لا يبقى نصراني إلا حضره وتقرّب فيه، ولا أحد من أهل التطرب واللهو من المسلمين إلا قصده للتنزه فيه»[١١٩]. وذكر الشابشتي دير الثعالب فقال: «وأهل بغداد يقصدونه ويتنزهون فيه، ولا يكاد يخلو من قاصد وطارق. وله عيد لا يتخلف عنه أحد من النصارى والمسلمين»[١٢٠].

ولقد داروا رقابة بعض الفقهاء بطلب متع الحواس لدى النصارى. فأدّت بذلك الديارات دوراً كبيراً في مباهج الحواس هذه يقيمون فيها أياماً في أطيب عيش. وكم تشهّوا الديارات وطيبها وحسنها في الأعياد واجتماع الناس إليها والتفرج فيها والتسلّي بها! وكم راموا العيش الرقيق في المواضع النزهة الطيبة! وكم تطرح بعضهم في مواطن اللهو والطرب ومواضع اللذات! هذا دير الكلب، مثلاً وإلا فالديارات عدت بالمئات حتى ألفت فيها الكتب، ذكر الخالديان أنه كان: «له عيد في وقت من السنة. يخرج إليه خلق من النصارى، نساء ورجال للإقامة عندهم، وخلق من المسلمين للنظر إليه والنزهة فيه. ويجتمع إليه أهل الرفث والمجان، وتسمع به الأغاني وأنواع الملاهي، وتذبح الذبائح وتشرب الخمور»[١٢١]. فكان كل ذي ظرف يطرقه، وكل ذي شجن يتسلى به. وهذا دير الخوات ذكره الشابشتي فقال: «وعيده الأحد الأول من الصوم، يجتمع إليه كل من يقرب منه من النصارى والمسلمين، فيُعَيِّد هؤلاء، ويتنزه هؤلاء»[١٢٢].

وفضلاً عن هذا كانت الديارات موئل تسامح. إذ ما طرب العرب المسلمون لأصواتهم فحسب، وإنما طربوا لأصوات النصارى. وهكذا، فإنه عند ذكر الدير الأعلى، يقول ابن فضل لله العمري: «قال جعفر بن محمد بن الفقيه: اجتاز بنا بعض السنين أبو الحسين بن أبي البغل، فنزل عليه،

---

(١١٨) المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ج ٤، ص ١٦٣.

(١١٩) أبو الحسن علي بن محمد الشابشتي، **الديارات**، عني بتحقيقه ونشره كوركيس عواد (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥١)، ص ٩.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ١٦.

(١٢١) أبو العباس أحمد بن يحيى ابن فضل الله العمري، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، بتحقيق أحمد زكي باشا (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٤)، ج ١، ص ٢٥٤.

(١٢٢) الشابشتي، المصدر نفسه، ص ٦٠.

وخرجت في غد يوم نزوله إليه. فجعل يصف من طيب الهواء فيه وطيب قراءة رهبانه أمراً عظيماً»[١٢٣]، وعند ذكر دير مار مخايل يقول: «وله عيد يكون قبل الشعانين بأسبوع. تخرج إليه النصارى بنسائهم وصبيانهم. ويمر لهم فيه يوم وليلة، تتجاوب فيه ألحان الأغاني وقراءة الرهابين»[١٢٤].

ومن موائل مباهج الحواس هذه الحمّامات. فقد سمّوها نعيم الأجسام. وكانت نعيم الحواس بحق. إذ ما جعلت للاستحمام فحسب، وإنما صيّروها موطناً لبهجة الحواس أيضاً. وما كانت حاسة اللمس ـ الجلد ـ المستفيد الأوحد من الحواس، وإنما كان للعين في الحمامات حظ. قال صاحب كتاب **مفرح النفس**: «(...) وتفكر في كون الحكماء المتقدمين الذين استخرجوا الحمام على ما ذكر في مدة من السنين نظروا وعلموا وتيقنوا أن الإنسان إذا دخلها تحلل من قواه شيء كثير. فاتفقوا بحكمتهم وجالوا بفكرتهم واستخرجوا بعقولهم ما يجبر ذلك سريعاً، فقرروا أن يرسموا صوراً بأصباغ حسنة يوجب النظر إليها زيادة القوى والأرواح. وقسموا ذلك التصوير إلى ثلاثة أقسام. وذلك أنهم علموا أن أرواح البدن ثلاثة أصناف: الحيوانية والنفسانية والطبيعية، فجعلوا كل قسم من التصوير سبباً لقوة من القوى المذكورة وللزيادة فيها. أما الحيوانية، فالقتال والحرب والملحمة. وأما النفسانية، فالعشق والتفكر في العاشق والمعشوق. وأما القوة الطبيعية، فالبساتين وصور الأشجار والأثمار والأطيار وما شابه ذلك»[١٢٥].

وبخلاف ما يعتقد، لئن تشدد بعض فقهاء الإسلام في تحريم التصوير، فما كانت الحضارة العربية الإسلامية بمتشددة في ذلك. أنكى من هذا، وجدنا نصوصاً في هذه الثقافة عارفة بفن التصوير مبجلة لقيمته: «واعلم أن النظر في الصورة الحسنة المليحة المصورة في الكتب، إذا جمعت مع حسن صورتها وصنعتها الألوان والأصباغ المذكورة [الألوان الأربعة: الأصفر والأبيض والأحمر والأخضر]، والاعتدال في مقادير الصور، وحسن الأشكال، مما ينفي وينقي الأخلاط السوداوية، ويزيل الهموم الملازمة والكدورة عن الأرواح، لأن

---

(١٢٣) العمري، المصدر نفسه، ص ٢٩٣.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

(١٢٥) ابن قاضي بعلبك، **مفرح النفس (ما يجلب الفرح والسرور من الأطعمة والأدوية والأنغام والعطور)**، ص ٦٠.

النفس تلطف وتشرف بالنظر فيها، فيتحلل ما فيها من الكدورة»[126]. وما زالوا يطلبون ما من شأنه أن يمتع الحواس من صور حتى إنه على عهد المقتدر أنشأت «قرية الفضة». وقد كانت على صفة قرية، فيها مثال البقر والغنم والجمال والجواميس والأشجار والنبات والمساحي والناس، وكل ما يكون في القرى. على أن الرقابة اعتمدت أحياناً في تقدير أمر التصاوير هذه. هذا صاحب كتاب **حدائق النمام في الكلام على ما يتعلق بالحمام** بعد أن ينقل عن العزولي: «قال الحكماء: وينبغي أن يكون مسلخ الحمام ـ أي مخلعه الذي تخلع فيه الثياب عن الأبدان ـ لطيف الصنعة واسع الفضاء، وأن تكون فيه التصاوير من الصور اللطيفة الأنيقة [مثل عاشق ومعشوق ومثل رياض وبساتين فيها] أشجار وأزهار وكالأشكال الحسنة ونحوها [ومثل صور الوحوش، فإن مثل هذه التصاوير تقوية بليغة لجميع قوى البدن الحيوانية والطبيعية والنفسانية] فلأجل ذلك تحصل الراحة بالنظر فيها عند الاتكاء . . .»، وبعد أن يورد كلام ابن قاضي بعلبك في التصاوير الأنيقة، يعقب تعقيب الفقيه: «والذي أقوله إنهم أرادوا بالأشكال الحسنة صور الحيوانات الممثلة في جدران الحمام، [وهو أمر] معدود من المنكرات التي تجب إزالتها عند العلماء وأهل الورع». ويضيف: «قال الإمام أحمد بن حنبل: «إن الإنسان إذا دخل الحمام ورأى فيه صورة ينبغي له أن يحكّها، فإن لم يقدر خرج». وقال الإمام الغزالي (ﷺ) في كتاب **الإحياء** عند ذكر منكرات الحمام ما لفظه ونصه: «منها الصور على باب الحمام. . .صور الحيوانات»»[127].

أكثر من هذا، أبدعوا في تفادي الرقابة الاجتماعية والدينية والتحايل عليها احتفاء بالحواس وانتشاءً بها. وما فتئت المرويات في ذلك تتكاثر. ومن بينها ما رواه صاحب **الأغاني** فقال: «أخبرني الحرمي بن أبي العلاء قال: حدثنا بكار، قال: حدثتني ظبية مولاة فاطمة بنت عمر بن مصعب قالت: أرسلتني مولاتي فاطمة في حاجة، فمررت برحبة القضاء، فإذا بضبيعة العبسي ـ خليفة جعفر بن سليمان ـ يقضي بين الناس؛ فأرسل إِلَيَّ فدعاني ـ وقد كنت رَطَّلت شعري [لينته بالدهن وكسرته ومشطته وأرسلته] وربطت في أطرافه من ألوان العهن ـ فقال: ما هذا؟ فقلت: شيء أتملح به؛ فقال: يا حرسي قنّعها بالسوط. قالت: فتناولت

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ٦٠.

(١٢٧) أحمد بن محمد بن الحيمي، **حدائق النمام في الكلام على ما يتعلق بالحمام**، تحقيق عبد الله محمد الحبشي، ط ٢ (صنعاء: الدار اليمنية، ١٩٨٦)، ص ٣٩ ـ ٤٣.

السوط بيدي وقلت: قاتلك الله! ما أبين الفرق بينك وبين سعد بن أبي إبراهيم! سعد يجلد الناس في السماجة، وأنت تجلدهم في الملاحة (. . .) قالت: فضحك حتى ضرب بيديه ورجليه، وقال: خلّ عنها»[١٢٨]. غير أن الرقابة إذ كانت تخف أطواراً، فقد كانت تشتد أطواراً. والشاهد: «كانت سكينة [بنت الحسين] أحسن الناس شعراً؛ فكانت تصفف جُمَّتَهَا تصفيفاً لم يُر أحسن منه، حتى عرف ذلك. فكانت تلك الجمّة تسمى السُّكَيْنِيَّةُ. وكان عمر بن عبد العزيز إذ وجد رجلاً قد صفّف جمته السكينية جلده وحلقه»[١٢٩].

وظاهرتان عجيبتان استوقفتانا في حضارة الإسلام بلغتا، في رأينا، قمة احتفاء هذه الحضارة بالحواس: هما ظاهرة «الظرف»، وظاهرة «الفتوة». فكان التظرف والتفتي رمزي التحفي بمباهج الحواس. ومثلما كان الفيلسوف الحسي الفرنسي لامتري قد اعتاد أن يجلي عن حواسه، ويقول: «هؤلاء هم فلاسفتي على التحقيق»، أمكننا أن نشير إلى هؤلاء المتظرفين والمتفتين، فنقول: «هؤلاء فلاسفة الحواس العرب على التدقيق». وما كانوا على رأي يزيد بن ميسرة الذي كان يقول: «لا يكون الرجل حكيماً كاملاً حتى يدع شهوات الجسد كلها»[١٣٠]، لا ولا كانوا على مذهب شرف الدين السنقاري الذي كان يردد القول: «ما عشقت قط ولا طربت قط». وإنما على الضد من هذا كانوا.

هؤلاء «الظرفاء»، قد شمل «الظرف» كل مظاهر حياتهم: من المشاهدة إلى الشميلة، ومن المنطق إلى الخلائق، في مذهب جميل. هذا الفتى «الظريف» منهم كانت: «دلائله واضحة في مشيته وزيه ولفظه، يستدل عليها بظاهر حركة الملاحة دون اختيار باطن الحلاوة، ألا ترى من زيهم التقزز، والنظافة، والملاحة واللطافة، وإظهار البزة، وطيب الرائحة. فالنفوس إليها تائقة، والقلوب وامقة، والعيون رامقة، والأرواح عاشقة؟»[١٣١] ولهذا كنت تجد أن: «من تكامل ظرف الظريف ظهور بزته، وظهور طيب رائحته، ونقاء درنه، ونظافة بدنه. ولا يتسخ له ثوب، ولا يدرن له جيب، ولا ينفتق له

---

(١٢٨) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٦، ص ١٧ ـ ١٨.

(١٢٩) المصدر نفسه، ج ١٦، ص ١٤٤.

(١٣٠) محمد بن الحسين بن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ١، ص ٢٠٢.

(١٣١) أبو الطيب محمد بن أحمد الوشاء، **الموشى: أو الظرف والظرفاء** (بيروت: دار صادر، ١٩٩٨)، ص ٧٣.

ذيل (...) ولا يرى في سراويله ثقب، ولا يطول له ظفر، ولا يكثر له شعر، ولا يفوح لإبطه دَفَر [نتن]، ولا لبدنه غمر [دسم]، ولا يسيل له أنف، ولا يسوّد له كف، ولا يظهر له شقاق، ولا يرشش له بصاق، ولا يقف في مأقه رمد، ولا صواره [ملتقى شفتيه] زبد»(١٣٢).

وفي كل ما فعله هؤلاء «الظرفاء» كان هاجسهم انتشاء الحواس: إذ كان زيهم: «من ضروب الكتان الناعمة النقية الألوان»، وكانوا يكرهون: «لبس الثياب الشنعة الألوان»، وكان لهم لكل مقام لباس، وكانوا لا يخلطون بين الأنواع، وكان شعارهم: «أحسن الزي ما تشاكل وانطبق، وتقارب واتفق»(١٣٣). وقد اتخذوا التعطر والطيب بالمسك وأطيب البخور عادة منشئية لهم، وتجنبوا من الطيب: «ما يبدو له لون ويبقى له أثر»، وذلك: «بحيث يُشَمّ ولا يبقى له أثر»(١٣٤). وفي الطعام راعوا آداباً كثيرة. منها، «تصغير اللقم، والتجالل عن الشره والنهم، (...) فلا يتعدون مواضعهم، ولا يلطعون [يلحسون] أصابعهم، ولا يملأون باللقم أفواههم، ولا يدسمون بكبرها شفاههم، ولا يقطرون على أكفهم، ولا يعجلون في مضغها، ولا يأكلون بجانبي الشدقين، ولا يزاوجون بين الاثنين، ولا يجاوزون ما بأيديهم شيئاً من الفتات، ولا يأكلون قدراً بائتة، ولا قدراً مسخنة، ولا يغمسون في مرقة، ولا يضعون لقمة». ومنها اختيار آنق الأكل وإتراك غليظه وناتن ريحه: «فلا يأكلون الحبوب التي تهيج الأرياح وتولد القرقرة والانتفاخ»، ولا كل ما يحدث الرائحة والتغير. ومنها اتقاء الدسم أكلاً وأيادي. ومنها توقي أكل ما تكون رائحته قوية. ومنها مراعاة آداب المائدة: «فلا يتخللون على المائدة قبل أن تفرغ، ولا يتحفزون لمجيئها قبل أن توضع»(١٣٥).

وقد روى صاحب **نشوار المحاضرة** عن جارية كانت مشهورة ببغداد بالحسن والظرف وطيب الغناء، يقال لها: زهرة، وكيف كان الأحداث ببغداد قد استهتروا بها(١٣٦). ومن أظرف الظرفاء المغني زرياب. هذا الذي عرف معه

---

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ١٧٨ ـ ١٨٨.

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ١٩١ ـ ١٩٥.

(١٣٦) أبو علي المحسن بن علي التنوخي، **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، تحقيق عبود الشالجي (بيروت: دار صادر، ١٩٩١)، ج ١، ص ١٨٧.

العرب ظاهرة «الموضة» قبل أن تعرف الموضة. هذا رئيس المغنين العرب، فتنة الحواس تمشي على قدمين، قال عنه المقري: «وكان زرياب قد جمع إلى خصاله هذه الاشتراك في كثير من ضروب الظرف وفنون الأدب ولطف المعاشرة، وحوى من آداب المجالسة وطيب المحادثة ومهارة الخدمة الملوكية ما لم يجده أحد من أهل صناعته، حتى اتخذه ملوك أهل الأندلس وخواصهم قدوة فيما سنّه لهم من آدابه، واستحسنه من أطعمته، فصار إلى آخر أيام أهل الأندلس منسوباً إليه معلوماً به: فمن ذلك أنه دخل إلى الأندلس وجميع من فيها من رجل أو امرأة يرسل جمّته مفروقاً وسط الجبين عامّاً للصدغين والحاجبين، فلما عاين ذوو التحصيل تحذيفه هو وولده ونساؤه لشعورهم، وتقصيرها دون جباههم، وتسويتها مع حواجبهم، وتدويرها إلى آذانهم، وإسدالها إلى أصداغهم هوت إليه أفئدتهم، واستحسنوه. ومما سنّه لهم استعمال المرتك المتخذ من المرداسنج لطرد ريح الصنان من مغابنهم، ولا شيء يقوم مقامه، وكانت ملوك الأندلس تستعمل قبله ذرور الورد وزهر الريحان وما شاكل ذلك من ذوات القبض والبرد، فكانوا لا تسلم ثيابهم من وضر، فدلهم على تصعيدها بالملح، وتبييض لونها، فلما جربوه أحمدوه جداً (. . .) ومما أخذه عنه أهل الأندلس تفضيله آنية الزجاج الرفيع على آنية الذهب والفضة، وإيثاره فرش أنطاع الأديم اللينة الناعمة على ملاحف الكتان، واختياره سفر الأديم لتقديم الطعام على الموائد الخشبية إذ الوضر يزول عن الأديم بأقل مسحة، ولبسه كل صنف من الثياب في زمانه الذي يليق به (. . .)»(١٣٧). فتأمل!

وهؤلاء «أهل الفتوة» طائفة من الشباب كانت تدين بالفتوة وخصال المروءة، كان هؤلاء «الفتيان» من أشد الناس احتفاء بالغرباء من الناس، ومن أسرعهم إلى إطعام الطعام وقضاء الحوائج. وكان ديدنهم الذي درجوا عليه أن يزاولوا شتى الحرف التي مهروا فيها بالنهار، ويبادروا فيشتروا بما يتجمع لهم الفاكهة والأطعمة. فإذا ورد في ذلك اليوم مسافر على البلد أنزلوه، وكان ذلك ضيافة لديهم، وإن لم يرد وارد اجتمعوا على طعامهم فأكلوا وغنوا ورقصوا وانصرفوا إلى صناعاتهم بالغد. وقد ذكرهم ابن بطوطة في رحلته فقال: «[ذكر الأَخية الفتيان] واحد الأَخية أخي على لفظ الأخ إذا أضافه

(١٣٧) المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج ٣، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

المتكلم إلى نفسه. وهم بجميع البلاد التركمانية الرومية، في كل بلد ومدينة وقرية. ولا يوجد في الدنيا مثلهم أشد احتفالاً بالغرباء من الناس، وأسرع إلى إطعام الطعام وقضاء الحوائج، والأخذ على أيدي الظلمة، وقتل الشُّرَط ومن لحق بهم من أهل الشر. والأخي عندهم رجل يجتمع أهل صناعته وغيرهم من الشبان الأعزاب والمتجردين ويقدمونه على أنفسهم، وتلك هي الفتوة أيضاً، ويبني زاوية ويجعل فيها الفرش والسرج وما يحتاج إليه من الآلات، ويخدم أصحابه في النهار في طلب معايشهم، ويأتون إليه بعد العصر مما يجتمع لهم، فيشترون به الفواكه والطعام إلى غير ذلك مما ينفق في الزاوية، فإن ورد في ذلك اليوم مسافر على البلد أنزلوه عندهم، وكان ذلك ضيافة لديهم، ولا يزال عندهم حتى ينصرف. وإن لم يرد وارد اجتمعوا على طعامهم فأكلوا وغنوا ورقصوا، وانصرفوا إلى صناعتهم بالغدو، وأتوا بعد العصر إلى مقدمهم بما اجتمع لهم». ويصف ابن بطوطة استضافتهم له في انتشاء حواس ما شهد له مثيلاً ولا نظيراً: «ولما استقر بنا المجلس عندهم أتوا بالطعام الكثير والفاكهة والحلواء. ثم أخذوا في الغناء والرقص، فراقنا حالهم، وطال عجبنا من سماحهم وكرم أنفسهم»(١٣٨).

هذا وقد بلغت الجواري، في الحضارة العربية الإسلامية، حداً من الاحتفاء بالحواس لم يكد ينوجد له شبيه في سائر الحضارات، فنشرن ألواناً من الظرافة عجيب شأن حب الأزهار وتعشقها، وكتبن على العصائب ومشاد الطرر والذوائب والزنانير والمناديل والوسائد والبسط والأسرة والنعال والخفاف، وذلك مثلما كتبن بالحناء على الأقدام والراح.

وتلك كانت أعلى أوجه انتشاء بالحواس وابتهاج بها عرفتها ثقافة العرب.

---

(١٣٨) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن بطوطة، **رحلة ابن بطوطة**، تحقيق كرم البستاني (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٧.

كتاب القراءة

قال ابن الجوزي في ترجمة الحافظ أبي العلاء الهمذاني: «وقد بلغني أنه رئي في المنام في مدينة جميع جدرانها من الكتب، وحوله كتب لا تحدّ، وهو مشتغل بمطالعتها. فقيل له: «ما هذه الكتب؟» قال: «سألت الله تعالى أن يشغلني بما كنت أشتغل به في الدنيا، فأعطاني»».

وذكر العيدروس سيرة الفقيه أبي الفضل الخضيري، فقال:

«وكان مولد الحافظ أبي الفضل الخضيري بعد المغرب ليلة الأحد مستهل رجب سنة تسع وأربعين وثمانمائة بالقاهرة، وكان يلقب بابن الكتب، لأن أباه كان من أهل العلم واحتاج إلى مطالعة كتاب، فأمر أمه أن تأتيه بالكتاب من بين كتبه، فذهبت لتأتي به، فجاءها المخاض وهي بين الكتب، فوضعته».

قيل لأبي بكر الخوارزمي عند موته: «ما تشتهي؟» قال: «النظر في حواشي الكتب».

قال بعضهم: «اجعل كتابك عالماً تختلف إليه».

«وقال معلم الأزل: «كن قارئاً»»

الرواس

«وما رأيت قط شيئاً مكتوباً إلا أحببت قراءته. وقد أفدت من ذلك، دفعات كثيرة، فوائد كباراً».

الوزير أبو العباس ابن الفرات

فإن تقرأ علوم الناس ألفا   بلا عشق فما حصلت حرفا

فريد الدين العطار

«وكان إذا خلا بكتاب أعطاه حقه».

أبو الحسن الفرزوي واصفا الجاحظ

«قيل لبعضهم: «أما تستوحش؟» فقال: «يستوحش من معه الأنس كله؟» قيل: «وما الأنس كله؟» قال: «الكتب»».

«وقيل لرجل: «من يؤنسك؟» فضرب بيده إلى كتبه وقال: «هذه».

فقيل: «من الناس؟» قال: «الذين فيها»».

«وتأخر عن بعض الرؤساء نديم له فقال: «يا غلام! عَلَيَّ بالنديم الذي لا يتغير ولا يتغيب». قال: «من هو؟» قال: «الكتاب»».

الخطيب البغدادي: تقييد العلم

«قيل لبعض الحكماء: «ما بلغ شهوتك للكتب ورغبتك في قراءتها؟» فقال: «إذا نشطت فهي لذتي، وإذا اغتممت فهي سلوتي»».

الكراكجي

«وقيل لأبي عمرو بن العلاء: «حتى متى يحسن بالمرء أن يتعلم؟» قال: «ما دامت الحياة تحسن به»».

«الإنسانَ ما دام حياً يجب ألاّ يخرج من كونه مستفيداً ومفيداً».

الراغب الأصبهاني

هو ذا مثال الحكيم العربي: كان لا ينفك قلمه عن الكتابة، ولسانه عن المذاكرة، وفكره عن المطالعة. ما كان يقرأ وحسب، بل كان يدمن القراءة. صبور على المطالعة لا يسأم منها. له اهتبال باهظ بالكتب. شأنه التوحد بقراءة الكتب، والتفرد بفهم معانيها، من غير إضاعة وقت أو إتلاف ساعة. وأمره في هذا أمر الفقيه سليم بن أيوب الرازي الذي شهد له القاسم بن عساكر فقال: «حدثت عنه أنه كان يحاسب نفسه في الأنفاس، لا يدع وقتاً يمضي بغير فائدة، إما ينسخ، أو يدرس، أو يقرأ، وحدثت عنه أنه كان يحرك شفتيه إلى أن يقط القلم [يبريه]»(1)، وصدقت هذا القول شهادة المؤمل بن الحسن: «رأيت سليماً وقد حفى عليه القلم، فلما أخذ يقطه جعل يحرك شفتيه،

---

(1) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، أشرف على التحقيق شعيب الأرنؤوط، ٢٣ مج، ط ٣ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤ ـ ١٩٨٥)، ج ١٧، ص ٦٦٤.

فعلمت أنه يقرأ بإزاء صلاحية القلم»[٢]. وأمر الحكيم العربي أمر الزاهد الصوفي عبد الله اليمني الذي ذكر عنه أنه كان إذا أمسك عن التلاوة تأخذه لوعة لا تسكن إلا بالتلاوة، حتى قيل في حقه: «نديم القرآن»[٣]. ومنه ما حكي عن المقرئ الفقيه نجم الدين الورّاق من أنه كان يلازم الجامع الأموي ليلاً نهاراً مكباً على التلاوة وشغل الطلبة، حتى ذكر ابن حجر، في ترجمته، أن بعض أصحابه حكى أنه كان يمتنع كثيراً من الأكل ليلاً، لأنه يحتاج إلى الشرب، فيحتاج إلى دخول الخلاء، فيضيع عليه الزمان!

إنما لذة الحكيم العربي ولهوه ونزهته في مذاكرة المعرفة وطلب الفائدة من أي نوع كانت. تكاد لا تلفيه إلا عاشقاً للعلم، ويكاد لا يطلب العلم إلا للعلم، وليس لشيء سواه. يحاسب الحكيم نفسه على ساعة تذهب في غير قراءة أو تأليف أو مراجعة. إذ قلّ أن تخلو أوقاته عن مطالعة أو مذاكرة أو استفادة أو إفادة. وأنت تكاد لا تجده يذهب ساعة من عمره إلا في إشغال أو اشتغال أو نسخ أو مطالعة: نديمه كتابه، وقد جعل من القراءة دأبه، ومن المطالعة ديدنه. وذلك حتى قال ابن دأب: «إن حمل الدفاتر من المروءة»، وحتى قال أبو عمرو بن العلاء: «ما دخلت على رجل قط ولا مررت ببابه، فرأيته ينظر في دفتر وجليسه فارغ اليد، إلا اعتقدت أنه أفضل منه وأعقل»[٤]. ولهذا تنادى حكماء العرب إلى ما سمّوه: «حفظ الأوقات». وما كان حفظ الأوقات هذا عندهم عن شغل الأوقات بأمر «القراءة» بمعزل ومنأى ومبعد: كفى الحكيم العربي أنه كان من أحرص الناس على القراءة وأحبه لها وأعلقه بها. إذ كان مفكرو العرب محبين في القراءة الحب أعلقه وأطلبه. وكان الكثير منهم يديم القراءة الإدامة من غير ما فتور. إذ تكاد لا تمضي بهم ساعة إلا وقد عمروها بما يقرأ أو ينسخ أو يتلى. فكانوا معموري الأوقات أبداً بالمطالعة والفكر والتصنيف. وقد عرفوا بالترغيب في القراءة والتصبير على المطالعة.

---

(٢) تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ١٠ مج (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٤ ـ ١٩٧٦)، ج ٤، ص ٣٨٩.

(٣) عبد الرؤوف محمد بن علي المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، تحقيق محمد أديب الجادر، ٣ ج في ٤ (بيروت: دار صادر، ١٩٩٩)، ج ٤، ص ٣٦٤.

(٤) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **كتاب الحيوان**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦)، ج ١، ص ٦٠.

وتوحدوا بقراءة الكتب توحداً، وتفردوا بمجالستها التفرد. فقطعوا جلّ أوقاتهم للكتاب في رفقة. تكفيك بهذا الصدد الحفنة من البيدر: هذا الجاحظ يذكر: «وسمعت الحسن اللؤلؤي يقول: غبرت [مكثت] أربعين عاماً ما قِلتُ ولا بِتُّ ولا اتكأت إلا والكتاب موضوع على صدري»(٥). فانظر! ودونك أبا الحسن بن الطيب الباخرزي صاحب **دمية القصر** إذ حكى عنه من حكى، فقال: «سمعته يقول في أثناء كلام: أنا لا أنام، ولا آكل عادة، وإنما أنام إذا غلبني النوم ليلاً كان أو نهاراً، وآكل إذا اشتهيت الطعام أي وقت كان. وكان لذته ولهوه وتنزهه في مذاكرة العلم، وطلب الفائدة من أي نوع كانت»(٦).

وما زالت العرب تفعل، تقرأ وتطالع وتنسخ وتراجع، حتى صار لنا في القراءة تراث ـ وأي تراث؟ إذ كم من مفكر عربي كنت تكاد لا أبد الدهر تجده فارغاً من مطالعة العلم: تَقَرُّأً وقراءة وإقراء. ينكبّ على المطالعة ليلاً ونهاراً. منهم من كان لا يفتر عن القراءة في ممشاه وقعوده. ومنهم من لم تفتنه أيام الإمارة عن المطالعة(٧). هذا شيخ الحنابلة أبو الوفاء علي بن عقيل ـ وقد صدق القول في نفسه، وشهد له بذلك حتى خصومه في المذهب ـ يحكي عن ذاته: «إني لا يحل لي أن أضيع ساعة من عمري، حتى إذا تعطل لساني عن مذاكرة أو مناظرة، وبصري عن مطالعة، أعملت فكري في حال راحتي، وأنا منطرح، فلا أنهض إلا وقد خطر لي ما أسطره»(٨). وهذا العالم الجليل ابن عصفور ذكره مؤرخ الأندلس أبو حيان، فقال عنه: «وكان أصبر الناس على المطالعة لا يملّ من ذلك»(٩). وهذا الحافظ الإمام النووي حكى البدر بن جماعة عنه أنه سأله عن نومه، فقال: «إذا غلبني النوم استندت إلى الكتب لحظة وأنتبه»، قال ـ أعني

---

(٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٦) أحمد بن يوسف بن علي اللبلي، **فهرست اللبلي**، تحقيق ياسين يوسف عياش وعواد عبد ربه أبو زينة (بيروت: دار الغرب الاسلامي، ١٩٨٨)، ص ٤٦.

(٧) أنظر مثلا سيرة محمد بن محمد بن قاضي عجلون كما وردت في: نجم الدين محمد ابن محمد الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ٢، ص ٨.

(٨) أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، أشرف على تحقيقه وخرّج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط؛ حققه وعلق عليه محمود الأرناؤوط، ١٠ ج (دمشق: دار ابن كثير، ١٩٨٦ ـ ١٩٩٣)، ج ٦، ص ٦١.

(٩) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، ١٨ مج (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦ ـ ١٩٩٧)، مج ١٧، ص ٩٧.

البدر: «وكنت إذا أتيته أزوره يضع بعض الكتب على بعض ليوسع لي مكاناً أجلس فيه». وهذا الحافظ الفقيه أبو طاهر السلفي كان مغرى بجمع الكتب، ذكره الحافظ الرهاوي فقال في وسمه: «كان عامة دهره ملازماً مدرسته، وما كنا نكاد ندخل عليه إلا نراه مطالعاً في شيء»[10]. وهذا الحافظ أبو سعيد الرازي المعتزلي ـ المعروف باسم السمان ـ ذكر عنه أنه: «كانت أوقاته موقوفة على قراءة القرآن والتدريس والرواية والدراية والإرشاد والهداية والوراقة والقراءة»[11]. وهذا الفقيه نجم الدين ابن الصفي ـ المعروف بابن أبي عباس الحنبلي ـ ذكر عنه ابن رجب أنه: «لم يزل ملازماً للاشتغال وقراءة الحديث والمطالعة والتصنيف وحضور الدروس معنا إلى حين سفره إلى الحجاز؛ وكان كثير المطالعة. أظنه طالع أكثر كتب الخزائن بقوص»[12]. وهذا عبد الله بن عبد العزيز حفظ بعض أهل السير عنه أنه: «كان يكاد لا يُرى إلا وفي يده كتاب يقرأ فيه»[13]. وهذا العلامة الفقيه ابن دقيق العيد ذكره الذهبي، فقال في سيرته: «كان لا ينام الليل إلا قليلاً، يقطعه فيما بين مطالعة وتلاوة وذكر وتهجّد، حتى صار السهر له عادة، وأوقاته كلها معمورة، لم يُر في عصره مثله»[14]. وهذا الفقيه ابن أبي الطاعة: «كان (. . .) لا ينام من الليل إلا قليلاً يقطعه مطالعة وذكراً وتهجّداً، وكانت أوقاته معمورة»[15]. وهذا النحوي الفقيه أبو عبد الله ابن مالك ـ صاحب الألفية الشهيرة ـ حفظ عنه أهل التراجم أنه كان: «لا يُرى إلا وهو يصلي أو يتلو أو يصنف أو يقرأ»، وذلك حتى حكوا أنه توجه يوماً مع أصحابه للفرجة في دمشق، فلما بلغوا الموضع الذي أرادوه غفلوا عنه بسويعة، فطلبوه فلم يجدوه، ثم فحصوا عنه فوجدوه منكباً على أوراق[16]. وهذا العالم

---

(١٠) السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٦، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(١١) أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، دراسة وتحقيق محب الدين أبي سعيد عمر ابن غرامة العمروي، ٨٠ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥ ـ ٢٠٠٠)، ج ٩، ص ٢٤.

(١٢) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج ٢، ص ١٥٧.

(١٣) إبراهيم بن محمد البيهقي، **المحاسن والمساوئ**، ص ١٤.

(١٤) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٧، ص ١٤٤.

(١٥) ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج ٤، ص ٩٣.

(١٦) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، حققه إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٢٢٩.

أبو عبد الله بن أبي الفضل السلمي كانت له كتب في كل البلاد التي ينتقل إليها، وذلك بحيث إنه كان لا يستصحب كتباً في سفره اكتفاء بما له من الكتب في البلد الذي إليه يسافر. . .[١٧] وهذا الزاهد الأندلسي أبو العباس بن وكيل ـ المعروف بابن الإقليشي ـ عرف عنه أن الناس كانوا يدخلون بيته والكتب منطرحة عن يمينه وشماله[١٨]. وهذا القاضي محمد بن العربي المعافري الإشبيلي حكى عنه أحد خواصه، فقال متذكراً: «وكنا نبيت معه في منزله بقرطبة، فكانت الكتب عن يمين وشمال، وكان لا يتجرد من ثوب، كانت له ثياب طوال يلبسها بالليل وينام فيها إذا غلبه النوم، فمهما استيقظ مد يده إلى كتاب، والمصباح لا يطفأ»[١٩]. وهذا الصوفي الحسن بن مسرور الرمثاوي ـ الشهير باسم ابن خطيب الحديثة ـ ذكر ابن حجر في إنبائه أنه كان: «لا يكون في الخلوة إلا مصلياً أو تالياً أو مطالعاً في كتاب».

وقد حدّث المتأدب أبو هفان، فقال ذاكراً أعلق حكماء العرب بالكتاب وأوفاهم لحقه: «لم أر قط ولا سمعت من أحب الكتب والعلوم أكثر من الجاحظ. فإنه لم يقع بيده كتاب قط إلا استوفى قراءته، كائناً ما كان، حتى إنه كان يكتري دكاكين الوراقين ويبيت فيها للنظر. والفتح بن خاقان، فإنه كان يحضر لمجالسة المتوكل، فإذا أراد القيام لحاجة أخرج كتاباً من كمه أو خفه وقرأه في مجلس المتوكل إلى حين عوده إليه، حتى في الخلاء. وإسماعيل بن إسحاق القاضي، فإني ما دخلت إليه إلا رأيته ينظر في كتاب، أو يقلب كتباً أو ينفضها»[٢٠]. هذا، ولو نحن شئنا أن نعود إلى ذكر العشرات من أمثال من ذكرهم هفّان هذا، لذكرنا منهم أبا بكر بن زكرياء الرازي الذي

---

(١٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤٢.

(١٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٩٩.

(١٩) أبو جعفر أحمد بن يحيى بن عميرة الضبي، **بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس**، تحقيق روحية عبد الرحمن السويفي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ص ٨٠ ـ ٨١.

(٢٠) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٧، ص ٧٥. وقد أورد الخطيب البغدادي الحكاية في **تقييد العلم** بسند ولفظ آخر: «قال أبو العباس المبرد: ما رأيت أحرص على العلم من ثلاثة: الجاحظ والفتح بن خاقان وإسماعيل بن إسحاق القاضي. فأما الجاحظ، فإنه كان إذا وقع في يده كتاب قرأه من أوله على آخره؛ أي كتاب كان. وأما الفتح فكان يحمل الكتاب في خفه، فإذا قام من بين يدي المتوكل ليبول أو ليصلي، أخرج الكتاب، فنظر فيه، وهو يمشي، حتى يبلغ الموضع الذي يريد؛ ثم يصنع مثل ذلك عند رجوعه إلى أن يأخذ مجلسه. وأما إسماعيل بن إسحاق، فإني ما دخلت عليه قط إلا وفي يده كتاب ينظر فيه، أو يقلب الكتب لطلب كتاب ينظر فيه». المصدر المذكور، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

عرض له ابن النديم في كتاب **الفهرست** فقال عنه نقلاً عمّن عرفه عن قرب: «ولم يكن يفارق المدارج والنسخ، ما دخلت عليه قط إلا رأيته ينسخ إما يسوّد أو يبيّض»[(٢١)]. وثنّينا بسليم الرازي ـ الذي ألمعنا إليه في ما تقدم ـ ذكر ابن خلكان في مصنفه **وفيات الأعيان** أنه: «كان لا يخلو له وقت عن اشتغال، حتى إنه كان إذا برى القلم قرأ القرآن أو سبّح، وكذلك إذا كان ماراً في الطريق وغير ذلك من الأوقات التي لا يمكن الاشتغال فيها بعلم»[(٢٢)]. وثلّثنا بتاج الدين المراكشي، هذا الذي وإن كان ضريراً، فقد ذكر عنه السبكي ـ في **طبقات الشافعية** ـ أنه: «كان فقيهاً نحوياً متفنناً مواظباً على طلب العلم جميع نهاره وغالب ليله، يستفرغ فيه قواه، ويدع من أجله طعامه وشرابه. وكان ضريراً لا يفتر عن الطلب إلا إذا لم يجد من يطالع له»[(٢٣)]. وربّعنا بأبي الريحان البيروني الذي ذكر عنه جلال الدين السيوطي أنه كان: «منصبّاً على التصنيف، يكاد لا يفارق يده القلم، وعينه النظر، وقلبه الفكر»[(٢٤)].

ولنا أن نضيف من الأسامي التي قسمت ليلها أثلاثاً ثلاثاً وخصّت القراءة بوقت ـ وما أكثرها ـ الكثير. حسبك منها هذه: خذ بنا، بداية، إلى محمد بن يوسف بن الحجاج الذي: «كان قد جزّأ الليل ثلاثة أجزاء، فثلث للنوم، وثلث للتصنيف، وثلث للقراءة»[(٢٥)]. ثم إلى أبي النظر الطوسي الزاهد العابد الذي جزّأ الليل ثلاثة أجزاء: جزءاً لقراءة القرآن، وجزءاً للتصنيف، وجزءاً يستريح فيه[(٢٦)]. فإلى الزاهد أبي محمد بن إبراهيم الأزدي الإشبيلي الذي ذكر عنه صاحب **عنوان الدراية**: «سمعت أنه رحمه الله كان يقسم ليله أثلاثاً:

---

(٢١) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، **الفهرست** (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، [د. ت.])، ص ٤١٦.

(٢٢) شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، ٨ مج (بيروت: دار الثقافة، [د. ت.])، ج ٢، ص ٣٩٨.

(٢٣) نقل في: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢ (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩)، مج ١، ص ١٦.

(٢٤) المصدر نفسه، مج ١، ص ٥١.

(٢٥) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية** ([القاهرة]: مكتبة الصفا، ٢٠٠٢)، ج ١١، ص ١٩٨.

(٢٦) أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، [د. ت.])، ج ٣، ص ٣١٤.

ثلثاً للقراءة، وثلثاً للعبادة، وثلثاً للنوم»(٢٧). ثم لك أن تختم بحكاية المرأة العربية التي كانت تقرأ لزوجها. إذ ذكر ابن النجار العلامة أبا منصور ابن الرزاز فقال: «قرأت عليه كثيراً من مصنفاته، وصحبته مدة، وكان حسن الأخلاق، متواضعاً، كثير المحفوظ، محباً للاشتغال والإشغال ليلاً ونهاراً، ما تمضي عليه ساعة بلا اشتغال أو إشغال، حتى إن زوجته تقرأ له بالليل كتب الأدب وغيرها»(٢٨). وذلك مثلما كان الأديب الفقيه أحمد بن الشهاب البجائي ـ المعروف باسم الأبدي ـ قد: «كتب بخطه أشياء، بل درّب زوجته نفيسة، وكانت تكتب له أيضاً»(٢٩). وما كانت الزوجة أو الجارية تكتفي بالقراءة لغيرها، وإنما كانت تقرأ لنفسها، وتنافس الرجل في القراءة، وتتفوق عليه، سيما إن الكتاب المعني بالقراءة ليس كباقي الكتب. فقد أورد الجاحظ: «قال العتبي ذات يوم لابن الجهم: ألا تتعجب من فلان! نظر في كتاب الأقليدس مع جارية سلمويه [طبيب عاقل فاضل اختص بالخليفة المعتصم] في يوم واحد، وساعة واحدة، فقد فرغت الجارية من الكتاب، وهو بعد لم يحكم مقالة واحدة، على أنه حر مخير، وتلك أَمَة مقصورة، وهو أحرص على قراءة الكتب من سلمويه على تعليم جارية»(٣٠). وليس يهمنا هنا التأكد من صدقية الحكاية، وإنما الفكرة التي تشير إلى أن حضارة ذكورية مثل الحضارة العربية الإسلامية ما كانت بسبب ذلك لتمنع المرأة من القراءة.

هذا ناهيك عن أبي عبد الله الفاسي الذي ذكر أنه: «لم يفتر قط عن قراءة أو درس أو نسخ أو مطالعة ليله ونهاره»(٣١)، وأبي حيان الأندلسي الذي ذكره الصفدي فقال: «لم أره قط إلا يسمع أو يشتغل، أو يكتب أو ينظر في كتاب، ولم أره على غير ذلك. وكان له إقبال على أذكياء الطلبة يعظمهم

---

(٢٧) أحمد بن أحمد بن عبد الله الغبريني، **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**، حققه وعلق عليه عادل نويهض، ط ٢ (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩)، ص ٤٢.

(٢٨) ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج ٧، ص ١٢٢. وقد نسب القصة ابن رجب إلى عبد الله بن الحسين العكبري. انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة** ([القاهرة]: مطبعة السُّنَّة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ٢، ص ١١١.

(٢٩) شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع** (بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.])، ج ٢، ص ١٨٠.

(٣٠) الجاحظ، **كتاب الحيوان**، ج ١، ص ٥٤.

(٣١) السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، مج ١، ص ١٨٢.

وينوّه بقدرهم»[٣٢]، هذا إن لم نرد ذكر الفقيه النحوي أبي محمد الأصبحي الظفاري الذي ذُكِر أنه كان غالب أحواله النظر في قراءة الكتب وإقرائها[٣٣]، والعلامة عز الدين الحلواني الذي كان لا يرى إلا مشغولاً بالعلم والتصنيف[٣٤]ومحمد بن مصطفى بن الحاج حسن الذي جمع عشرين متناً في مجلدة واحدة كل متن من علم، وسمّاه **محبوب الحمائل**، وكان بعض غلمانه يحمله ولا يفارقه أبداً، وكان ينظر فيه في كل وقت. ويقال إنه حفظ كل ما فيه من العلوم[٣٥].

كلّا، ما كف حكماء العرب عن القراءة ولا كلّوا ولا توقفوا. وإنما كانوا من مديمي المطالعة، ومواصلي المذاكرة، ما اكتفوا بها في المناسبات، وإنما كانت إدامة المطالعة ومواصلة القراءة ديدن الكثير منهم مهما كانت ظروفهم. إذ قرأوا في كل الظروف، حتى أسوأها مواتاة. وإذا كان الجاحظ قد ألح على أن الكتاب مساعد في كل الظروف، بقوله: «والكتاب هو الذي يطيعك بالليل كطاعته بالنهار، ويطيعك في السفر كطاعته في الحضر، ولا يعتلّ بنوم، ولا يعتريه كلال السهر»[٣٦]، فإن حكماء العرب بادروا إلى القراءة في كل هذه الظروف التي ذكرها الجاحظ وأكثر منها: في الأرق والسفر، بل العلة والمرض... وما زالوا يفعلون، حتى إن عميان حكماء العرب قرأوا. فقد سبق أن ألمعنا إلى قصة الشيخ تاج الدين المراكشي الذي كان فقيهاً متفنناً مواظباً على طلب العلم لا يفتر ولا يملّ، وكان ضريراً، فلا تراه يفتر عن الطلب إلا إذا لم يجد من يطالع له[٣٧]. وكان شرف الدين بن المعتدّ العادلي قد انقطع بالمدرسة الأشرفية ملازماً للقراءة والاشتغال صبوراً على ذلك جداً، بحيث يمتنع من الأكل والشرب والملاذّ بسبب ذلك. وكان مطموس العينين يبصر بإحداهما قليلاً، وكان يعطي الأجرة لمن يطالع له[٣٨].

---

(٣٢) ورد في: المصدر نفسه، مج ١، ص ٢٨١.

(٣٣) المصدر نفسه، مج ٢، ص ١١٧.

(٣٤) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٣٥٦.

(٣٥) أبو الخير أحمد بن مصطفى طاشكبري زاده، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**، ويليه العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم تأليف علي بن لالي بالي منق (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٥)، ص ٩٩.

(٣٦) الجاحظ، **كتاب الحيوان**، ج ١، ص ٥١.

(٣٧) السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٩، ص ١٤٧.

(٣٨) ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج ٣، ص ٣٠٠.

وكان محمد بن إبراهيم الموغاني، على نحو ما ذكره ابن حجر في إنبائه، قد اشتغل بالأدب ونظم الشعر، وكان به صمم، فكان لذكائه يدرك ما يكتب له في الهواء وما يكتب في كفه بالأصبع ليلاً. فتأمل!

قرأوا هم، أول ما قرأوا، حتى في أوقات الوجبات: حالهم في ذلك حال اليد في الصحن، والعين على الكتاب. قال الثعالبي: «وكثيراً ما أذكرني آكل الوجبة وأنا أنظر في كتاب جديد وقع إليَّ، ولا أصبر عنه إلى وقت فراغي من الأكل. وسمعت أبا سهل بن المذال يقول: كثيراً ما أفعل مثل ذلك»(٣٩). وقرأوا حتى إنهم كانوا يُذهبون مداهمة النوم بالقراءة. إذ كان علي ابن الجهم يقول: «إذا غشيني النعاس في غير وقت نوم ـ وبئس الشيء النوم الفاضل عن الحاجة ـ قال: فإذا اعتراني ذلك تناولت كتاباً من كتب الحِكَم، فأجد اهتزازي للفوائد، والأريحية التي تعتريني عند الظفر ببعض الحاجة، والذي يغشى قلبي من سرور الاستبانة وعز التبيين أشد إيقاظاً من نهيق الحمار وهدّة الهدم». وكان يقول أيضاً: «إذا استحسنت الكتاب واستجدته رجوت منه الفائدة، ورأيت ذلك فيه ـ فلو تراني وأنا ساعة بعد ساعة أنظر كم بقي من ورقه مخافة استنفاذه وانقطاع المادة من قلبه، وإن كان المصحف عظيم الحجم كثير الورق كثير العدد ـ فقد تم عيشي وكمل سروري»(٤٠).

وقرأوا، ثاني ما قرأوا، في الأوضاع كلها، مستلقين مضطجعين وماشين سائرين. هذا الخليفة المأمون حدّث عنه الحسن بن سهل، فقال: «كان المأمون ينام والدفاتر حول فراشه، ينظر فيها متى انتبه من نومه وقبل أن ينام»(٤١). ناهيك عن علي بن يوسف الفناري الذي كان شديد الاهتمام بالعلم، وكان لا ينام على فراش، وإذا غلبه النوم استند إلى الجدار والكتب بين يديه، فإذا استيقظ ينظر في الكتب(٤٢). ومن القراءة حال الاضطجاع إلى القراءة حال المسير. هذا الحافظ الخطيب البغدادي قال عنه ابن الآبنوسي: «كان الحافظ الخطيب يمشي وفي يده جزء يطالعه»(٤٣). وهذا الشيخ شهاب

---

(٣٩) أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، **اللطائف والظرائف** (بيروت: دار المناهل، ١٩٩٢)، ص ٦٦.

(٤٠) الجاحظ، **كتاب الحيوان**، ج ١، ص ٥٣.

(٤١) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تقييد العلم**، ص ١٢٤.

(٤٢) الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان الماية العاشرة**، ج ١، ص ٢٧٩.

(٤٣) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٨، ص ٢٨١.

الدين البلقاسي ـ المعروف بالزواوي ـ ذكر السخاوي عنه أنه: «كان إماماً علّامة قوي الحافظة حسن الفاهمة، مشاركاً في فنون، طلق اللسان، محباً في العلم والمذاكرة والمباحثة غير منفكّ عن التحصيل، بحيث إنه كان يطالع في مشيه، ويقرأ القرآن في حال أكله خوفاً من ضياع وقته في غيره. أعجوبة في هذا المعنى، لا أعلم في وقته من يوازيه فيه»(٤٤). وهذا محمد السعيدي بن بركات النحوي البصري حكى عنه ابن خرزاد، فقال: «رأيته ماشياً في طريق القرافة شيخاً أسمر اللحية، مدوّر العمامة، وبيده كتاب وهو يطالع فيه في مشيته»(٤٥). وهذا قاضي القضاة أبو المعالي مجلّي ذكره الحافظ زكي الدين عبد العظيم، فقال عنه: «وكان يمشي في جبّانة [مقبرة] القرافة، وهو يطالع ويزور، فإذا كان بعد العصر أسند ظهره على المقطم واستقبل البركة، وأَمَرَّ على خاطره ما طالعه في نهاره»(٤٦). فانظر كيف طلبوا الخلوة بالقراءة في المقابر، وما قرأوا القرآن وحده، بل قرأوا كل ما كان يقع بين أيديهم من الكتب: حتى كتب الأدب والنوادر، ناهيك عن كتب السِيَر والرقائق.

وما قرأ حكماؤهم وحسب، بل قرأ حتى ملوكهم. كم من ملك لم تشغله السياسة عن المطالعة. كان معاوية ينام ثلث الليل ثم يقوم فيقعد فيحضر الدفاتر فيها سير الملوك وأخبارهم والحروب والمكايد، فيقرأ ذلك عليه غلمان مرتبون، وقد وكلوا بحفظها وقراءتها. ولما ركب الرشيد إلى الرقة في بعض أسفاره، حمل معه ثمانية عشر صندوقاً من الكتب ليقطع بمطالعتها زمانه، مع أنه لم يأخذ منها إلا نخبة ما في خزائنه. وجمع الصاحب بن عبّاد كتباً عظيمة، حتى كان يحتاج في نقلها إلى أربعمائة جمل. وكان يخالط العلماء والأدباء ويقول لهم: نحن بالنهار سلطان، وبالليل إخوان(٤٧). وكانت للسلطان أبي عنان المريني خزانة كتب يحملها في الأسفار.

---

(٤٤) الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **كتاب التبر المسبوك في ذيل السلوك**، مراجعة سعيد عبد الفتاح عاشور؛ تحقيق نجوى مصطفى كامل ولبيبة إبراهيم مصطفى، ٢ ج (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٢ ـ ٢٠٠٣)، ج ٢، ص ١١٦.

(٤٥) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ٤ مج (القاهرة: دارالفكر العربي؛ بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٦)، ج ٣، ص ٧٩.

(٤٦) السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٧، ص ٢٢٧.

(٤٧) أبو علي المحسن بن علي التنوخي، **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، تحقيق عبود الشالجي (بيروت: دار صادر، ١٩٩١)، ج ٥، ص ٢٣.

وكثيراً ما كانوا يمدحون الواحد بالصبر على القراءة، فيعدونها من شمائله، ويقولون: «وكان يصبر على القراءة»، أو: «وكان جلداً على القراءة»، أو: «وكان لا يمل من القراءة». . . وقد ذكر أحد تلامذة زاهر بن طاهر الحشامي أستاذه، فشهد فقال: «وكان صبوراً لا يضجر من القراءة عليه، حتى قرأت عليه «تاريخ نيسابور» للحاكم أبي عبد الله في أيام قليلة، كنت أمضي قبل طلوع الشمس فأقرأ إلى وقت غروبها، وكان يقعد ويستمع»[٤٨].

وما قرأوا هم وحسب، وإنما قرأوا وأقرأوا. وأول ما فعلوا ذلك فعلوه حتى في أيام الأعياد. هذا ابن سعيد ـ صاحب مصنّف **المغرب في حلى المغرب** ـ تذكر سيرة والده موسى بن سعيد فقال: «وقد عاش سبعاً وستين سنة لم أره يوماً يُخَلّي مطالعة كتاب أو كتب ما يحلو حتى أيام الأعياد»[٤٩]. وهذا الفقيه الزاهد إسماعيل بن محمد الحراني كان يلازم وظائفه في الإقراء ويحافظ عليها، ولا ينقطع يوم بطالة ولا غيره، بحيث ذكر عنه أنه كان يتصدى للإقراء والقراءة يوم العيد، فإن حضر أحد أقرأه[٥٠].

بل أقرأوا حتى في أيام الفتن. هذا محمد بن إبراهيم الأنصاري، إذ كان لا يفتر عن الدرس والنظر، يحكى عنه أنه كان أيام الفتنة بمالقة ربما طلب بالمبيت في السور أو نحو ذلك مما يجمع الناس إليه، فكان لا يفارق كتابه ولا يفتر عن درس دولته. ويضيف صاحب كتاب **أعلام مالقة**: «حدثني الطبيب أبو محمد بن الفخار ـ وهو قريبه ـ قال: سافرت مع خالي أبي عبد الله من مالقة إلى مراكش حين استدعي إليها، وكان ذلك في فصل الشتاء، وصادفنا الأمطار والأوحال، فكان مع ذلك لا يفتر عن القراءة ليلاً ولا نهاراً، وسمعته ليلاً وقد ختم ودعا، فتوهمت أنه ختم القرآن، فكلمته في ذلك، فقال: ختمت كتاب الموطأ»[٥١].

---

(٤٨) أبو عبد الله محمد بن محمد بن النجار، **المستفاد من ذيل تاريخ بغداد**، تحقيق قيصر أبو فرح (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ص ١١٩.

(٤٩) أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، **المغرب في حلى المغرب** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ٢، ص ١٤١.

(٥٠) ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٤٠٩.

(٥١) أبو عبد الله محمد بن علي بن عسكر ومحمد بن عبد الله بن خميس، **أعلام مالقة**، تقديم وتخريج وتعليق عبد الله المرابط الترغي (بيروت: دار الغرب الاسلامي، ١٩٩٩)، ص ١١٢.

وأقرأوا في أيام المرض. فقد حدث ابن العديم عن أبيه: «كان علاء الدين الكاساني كثيراً ما يعرض له النقرس في رجليه والمفاصل، فكان يُحمل في محفة من منزله بالمدرسة، ويخرج إلى الفقهاء بالمدرسة، ويذكر الدرس، ولا يمنعه الألم من الاشتغال، ولا يخلّ بذكر الدرس». وعرض الصفدي في أعيانه إلى سيرة الشيخ علاء الدين بن الموفق بن الطبيب الشافعي، ومما ذكره عنه: «وأصيب رحمه الله تعالى بالفالج سنة إحدى وسبع مائة، وكان يحمل في محفة، ويكون فيها جالساً مرفهاً، ويدار به كذلك إلى الجامع والمدارس، ويمارس حامله ما يمارس». وذكر اللاهيجي سيرة الطبيب علي بن هبل البغدادي وكيف أنه: «حصلت له زمانة، فعجز عن الحركة، ولزم منزله قبل وفاته بسنتين، والناس يترددون إليه ويقرؤون عليه»(٥٢). والأمر نفسه قيل بالإضافة إلى الطبيب مهذب الدين دخوار: «[ذلك أنه] لما جاوز سن الكهولة عرض له طرف خرس حتى بقي يكاد لا يفهم كلامه (. . .) فكان الجماعة يبحثون قدّامه ويجيب هو، وربما كتب لهم الذي يُشكل في اللوح»(٥٣). . .

ولقد قرأوا وأقرأوا حتى في أيام النزه. هذا ابن عساكر يذكر عنه ياقوت الحموي أنه: «لم يشتغل منذ أربعين سنة إلا بالجمع والتصنيف والمطالعة والتسميع حتى في نزهه وخلواته»(٥٤). وذكر الصفدي في **أعيانه** أن بهاء الدين ابن النحاس النحوي كان: «ربما ضجر من الاشتغال، فأخذ الطلبة ومشى بهم بين القصرين، وألقى لهم الدروس». وقد قال عن نفسه: «ما يزال عندي كتب بألف دينار، وأحضر سوق الكتب دائماً، ولا بد أن يتجدد لي علم باسم كتاب ما سمعت به». وأضاف الصفدي في ترجمته: «وأخبرني عنه غير واحد أنه لم يزل عنده في بيته من أصحابه ومن الطلبة من يأكل على مائدته لا يدخر شيئاً، ولا يخبئه عنهم. وهنا أناس يلعبون الشطرنج، وهنا أناس يطالعون، وكل واحد في شأنه لا ينكر على أحد شيئاً».

وقرأوا، ثالث ما قرأوا، آناء الليل وظروف الإنارة في ذلك الزمان أشد

---

(٥٢) قطب الدين محمد بن الشيخ علي الأشكوري الديلمي اللاهيجي، **محبوب القلوب: في أحوال الحكماء وأقوالهم من آدم إلى بداية الإسلام** (طهران: مركز نشر التراث المخطوط، ٢٠٠٣)، المقالة الثانية، ص ٦٣.

(٥٣) أبو المفاخر عبد القادر محمد النعيمي، **الدارس في تاريخ المدارس**، تحقيق جعفر الحسني، ٢ ج (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٨٨)، ج ٢، ص ١٣٠.

(٥٤) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ١٠ مج (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، [د. ت.])، ج ١٣، ص ٨٥.

ما تكون صعوبة. هذا ابن الجبراني النحوي كان شديد الاجتهاد في طلب الفوائد من صفحات الصحف، فلازم المطالعة ليلاً ونهاراً، وتلزم الحفظ لبعض ما يمر به في أثناء ذلك. وقد أخبر عنه جار له فقال: «رأيت ابن الجبراني النحوي في زمن الصيف يقوم في الليل الأخير في سطحه، ويقد سراجاً في موضع خال من الهواء، ويقعد للمطالعة وقتاً طويلاً دائماً في كل ليلة، لا يشغله الحر ولا القر عن المطالعة والاستفادة»(٥٥). وليس لك أن تحسب أن ظروف الإنارة في ذلك الزمان ومحنها أقعدتهم عن القراءة، بل الأمر كان على الضد. فكم نقل إلينا عن فقيه أو متكلم أو متفلسف أو متأدب. . . أنه كان يقرأ ليلاً، بل لربما بما لم يكن يقرأه نهاراً والبال مشغول والهم غير مجتمع والمطالب اليومية لا تنقضي. أوَما قال ابن جماعة: «وأجود الأوقات. . . للمطالعة والمذاكرة الليل»؟ وألم يوصِ منذر بن الجارود ابناً له، فقال: «أَعْمِلِ النظر في الأدب ليلاً، فإن القلب بالنهار طائر، وهو بالليل ساكن، فكلما أوعيت فيه شيئاً سكنه»؟(٥٦) وقد كان الحازمي يدخل بيته في كل ليلة فيطالع ويكتب إلى الفجر، فقال بعضهم لخادمه: «لا تدفع إليه الليلة بزراً للسراج لعله يستريح الليلة». قال: «فلما جن الليل، اعتذر إليه الخادم لأجل انقطاع البزر، فدخل بيته وصف قدميه يصلي ويتلو إلى أن طلع الفجر»(٥٧). وقد روى سليم الرازي عن الشيخ أبي حامد الإسفراييني، فقال: «كان في أول أمره يحرس في بعض الدروب ويطالع العلم في زيت الحرس»(٥٨).

وقد قرأوا، رابع ما قرأوا، حتى في الحر الشديد. هذا الشيخ تاج الدين الحموي حكى عنه الحافظ زكي الدين عبد العظيم، فقال: «دخلت عليه يوماً وهو في سرب تحت الأرض لأجل شدة الحر، وهو يشتغل. فقلت له: «في هذا المكان وعلى هذا الحال!» فقال: «إذا لم أشتغل بالعلم ماذا أصنع؟»»(٥٩) ومثلما هم قرأوا في أيام الحر الشديد، فقد قرأوا كذلك في أيام القر الشديد.

---

(٥٥) القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، ج ٤، ص ١٦٥.

(٥٦) أسامة بن منقذ، **لباب الآداب**، تحقيق أحمد محمد شاكر (بيروت: دار الجيل، ١٩٩١)، ص ٢٢٩.

(٥٧) أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن جماعة، **تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم**، تحقيق عبد السلام عمر علي ([القاهرة]: مكتبة ابن عباس، ٢٠٠٥)، ص ١٧٣.

(٥٨) السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٤، ص ٦٤.

(٥٩) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٤.

هذا العلامة الفناري يحكى عنه أنه: «كان يدرس أيام الأسبوع كلها سوى يوم الجمعة ويوم الثلاثاء، وكان مهتماً بالاشتغال بالعلم. وكان له مكان على جبل فوق مدينة بورسة [في تركيا]. وكان يمكث فيه الفصول الثلاثة من السنة ويسكن في المدينة الفصل الرابع، وربما ينزل هناك ثلج مرات كثيرة ولا يمنعه ذلك عن المكث فيه، كل ذلك لمصلحة الاشتغال بالعلم. وكان لا ينام على فراش، وإذا غلب عليه النوم يستند على الجدار والكتب بين يديه، فإذا استيقظ ينظر [في] الكتب»(٦٠). وهذا الفقيه أحمد بن عامر الحدائي الصنعاني ذكر عنه الشوكاني ـ وقد تلمذ له ـ في **البدر الطالع** الحكاية التالية: «ولقد استمر انصباب المطر في بعض السنين من قبل الفجر إلى قريب وقت الظهر، وكان معنا درس عليه وقت الشروق، فما تركت الذهاب إلى الجامع لعلمي بأن مثل ذلك لا يمنعه مع علو سنه، فانتظرت له في المكان المعد للدرس، فلم يأت هو ولا أحد من الطلبة، وهم كثيرون، فجاء اليوم التالي وقال لي: «هل أتيت إلى هنا؟» قلت: «نعم». قال: «لو علمت أنك أتيت ما اختلفت». ثم تأسف كثيراً على فوت الدرس». ومثل هذه الحكاية حكاها عن الفقيه إسماعيل بن الإمام القاسم: «وكان رحمه الله يواظب على التدريس مع ضعفه وعلو سنّه، وكنت أراه يأتي الجامع المقدس في أيام الشتاء وشدة البرد، فيقعد للتدريس وقد أثّر فيه البرد مع الحركة تأثيراً قوياً. واستمر رحمه الله على ذلك حتى توفاه الله تعالى».

وأن يكونوا قد قرأوا في الحضر، فهذا مما يفهم ويتفهم، لكنهم قرأوا أيضاً حتى في أيام السفر، لا بل حتى في أثناء السفر. وقد ودع رجل صديقاً فقال له: «استعن على وحشة الغربة بقراءة الكتب، فإنها ألسن ناطقة وعيون رامقة»(٦١). وأعجب العجب أن يقرأوا وهم صابرون على أهوال السفر ووعثائه في ذلك الزمان. هذا الفيروزآبادي ـ صاحب **القاموس** ـ قيل في وسمه: «وكان لا يسافر إلا وصحبته عدة أحمال من الكتب، ويخرج أكثرها في كل منزلة له ينظر فيها ويعيدها إذا ارتحل»(٦٢). ودونك إسحاق بن إبراهيم الموصلي، فقد حكى فقال: «قال لي الأصمعي: لما خرجنا مع الرشيد إلى الرقة قال لي: «هل حملت معك شيئاً من كتبك؟» فقلت: «حملت منها ما

---

(٦٠) طاشكبري زاده، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**، ص ١١١ ـ ١١٢.

(٦١) الخطيب البغدادي، **تقييد العلم**، ص ١٢٤.

(٦٢) السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، مج ١، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

خف حمله». فقال: «كم؟» فقلت: «ثمانية عشر صندوقاً». فقال: «هذا لما خففت، فلو ثقلت كم كنت تحمل؟» فقلت: «أضعافها». فجعل يتعجب»[٦٣]. وهذا الحافظ أبو العلاء الهمذاني كان ديدنه أن يسافر إلى بغداد وإصبهان مرات ماشياً يحمل كتبه على ظهره[٦٤]. أكثر من هذا، قرأوا في وضعيات سير وسفر تكاد تكون مستحيلة. هذا المولى خضر شاه كان له بستان في بلدة يذهب إليه بعد الدرس ويركب على حماره ويشد قدامه ثوبه ويضع عليه كتابه ويطالعه ذهاباً وإياباً[٦٥]. وهذا الحافظ ابن حجر ذكر عنه البقاعي في كتابه **عنوان الزمان في تراجم الشيوخ والأقران**: «كانت الأتراك سنة ست وثلاثين [٨٣٦: مصاحبته للسلطان برسباي] يتعجبون منه في قوة صبره على شدائد السير، يركب البغلة مرة والهجين أخرى، ويثني رجله على كوره [الرحل يسافر عليه المرء] ويسبق فينزل إلى الكتابة والمطالعة حيث يترك غيره إلى النوم والراحة، ولا يقطع قيام ثلث الليل الآخر، مع جهد ذلك السفر. أوقاته مشحونة بالأشغال، قد جعل نصب عينيه أن هذه الدنيا دار ليس فيها راحة، فخفف ذلك عنه كل تعب، فهو لا يمكث لحظة بغير عمل»[٦٦].

أكثر من هذا، قد سافروا من أجل قراءة كتاب أو تحصيله السفر البعيد. وكم من فقيه ألّف عن رحلته لطلب العلم! وكم من كتاب رحل إليه في أبعد رحلة تكون! يكفي أن نذكر هنا ما أورده صاحب **البدر الطالع** من سفر رجل من داغستان إلى اليمن في البحث عن نسخة كتاب: «وقد وصل بعض العلماء من تلك الجهة [يعني داغستان] إلى صنعاء. وكان له معرفة بأنواع من العلم. فلقيته بمدرسة الإمام شرف الدين بصنعاء، فسألته عن سبب ارتحاله من دياره هل هو قضاء فريضة الحج. فقال لي بلسان في غاية الفصاحة والطلاقة إنه لم يكن مستطيعاً وإنما خرج لطلب [كتاب] «البحر الزخار» للإمام المهدي أحمد ابن يحيى، لأن لديهم [كتاب] «حاشية المنار» للمقبلي وقد ولع بمباحثها أعيان علماء جهاتهم داغستان ـ وهي خلف الروم بشهر حسبما أخبرني بذلك ـ قال وفي حال مطالعتهم واشتغالهم بتلك الحاشية يلتبس عليهم بعض أبحاثها

---

(٦٣) علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، **الأغاني** ([القاهرة]: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٣)، ج ٥، ص ٣٠٢.

(٦٤) ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٣٢٦.

(٦٥) طاشكبري زاده، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**، ص ٥٩.

(٦٦) إبراهيم بن حسن البقاعي، **عنوان الزمان بتراجم الشيوخ والأقران**، حققه وقدم له وعلق عليه حسن حبشي (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠١)، ص ١٥٣.

لكونها معلقة على الكتاب الذي هي حاشية له ـ وهو «البحر» ـ فتجرد المذكور لطلب نسخة «البحر»، ووصل إلى مكة فسأل عنه فلم يظفر بخبره عند أحد، فلقي هنالك السيد العلامة إبراهيم بن محمد بن إسماعيل الأمير، فعرفه أن كتاب «البحر» موجود في صنعاء عند كثير من العلماء. قال: فوصلت إلى هنا لذلك. ورأيته في اليوم الثاني وهو مكب في المدرسة على نسخة من «البحر» يطالعه مطالعة من له كمال رغبة، وقد سر بذلك غاية السرور». وأضاف الشوكاني متحدثاً عن الداغستاني طالب الكتاب في اليمن هذا: «وما رأيت مثله في حسن التعبير واستعمال خالص اللغة وتحاشي اللحن في مخاطبته وحسن النغمة عند الكلام. فإني أدركت لسماع كلامه من الطرب والنشاط ما علاني معه قشعريرة. ولكنه رحمه الله مات بعد وصوله إلى صنعاء بمدة يسيرة. ولم يكتب الله له الرجوع بالكتاب المطلوب إلى وطنه».

هذا وقد حفظ لنا التراث نصوصاً في تعنّي السفر في طلب الكتاب وظروف قراءته. هذا الإمام أبو القاسم الرافعي ذكر عنه أنه لم يجد زيتاً للمطالعة في قرية بات بها فتألم، فأضاء له عِرق كرمة فجلس يطالع ويكتب![٦٧] أما اليوم، فإنه للأسف كاد الكتاب يصير صاحبه ظنّيناً، وقارئه مفقوداً، وناظره عزيزاً، وسوقه كاسدة، وصرت قلما تجد من يقرأ كتاباً في شوارع القاهرة وبيروت وغيرها من الحواضر الثقافية في العالم العربي، مع أن هذه الأمة كانت تحب أن يُكنّى عنها باسم أمة «إقرأ»! فما أفلحت أمة فقدت الأنس بالقراءة.

وقرأوا، خامس ما قرأوا، في أيام المرض. فقد روى ابن الأخضر عن اللغوي والنحوي والفقيه ابن الخشاب ما يلي: «دخلت عليه يوماً وهو مريض وعلى صدره كتاب ينظر فيه، فقلت: «ما هذا؟» قال: «ذكر ابن جني مسألة في النحو، واجتهد أن يستشهد عليها ببيت من الشعر، فلم يحضره. وإني لأعرف على هذه المسألة سبعين بيتاً من الشعر، كل بيت من قصيدة تصلح أن يستشهد بها عليه»»[٦٨]. وذكر ابن حجر في كتاب **الدرر** أن الشيخ نجم الدين بن الرفعة كان على الدوام مكباً على الاشتغال حتى عرض له وجع المفاصل بحيث كان الثوب إذا لمس جسمه آلمه، ومع ذلك كله كان معه

---

(٦٧) ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج ٧، ص ١٩٠.

(٦٨) ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٣١٧.

كتاب ينظر إليه، وربما انكبّ على وجهه وهو يطالع[٦٩]. فتأمل! وذكر السخاوي في **التبر المسبوك** في ترجمة الشاعر شمس الدين الطنتدائي ـ المعروف بابن الزين ـ أنه: «(. . .) كان أصمّ، فإذا قرئ عليه، يدرك الخطأ أو الصواب بحركات شفاه القارئ، لوفور ذكائه، بل وصلاحه أيضاً»[٧٠].

وقرأوا، سادس ما قرأوا، حتى في الأماكن التي يظن بها أنها لا تصلح للقراءة. إذ قرؤوا في المقابر. هذا عبد الله بن عبد العزيز تعبّد وتزهّد وتمفقر، فسكن المقابر، وكان يكاد لا يرى إلا وفي يده كتاب يقرأه، وترك مجالسة الناس، فسئل عن ذلك، وعن نزوله المقابر، فقال: «لم أر أوعظ من قبر، ولا آنس [وفي روايتين أخريين: «أمتع» و«أمنع»] من كتاب، ولا أسلم من وحدة»[٧١]. وكان الزاهد عبد الله العمري يلزم كتبه، وكان لا يخلو من كتاب يكون معه ينظر فيه، فقيل له في ذلك، فقال: «إنه ليس شيء أوعظ من قبر ولا أسلم من وحدة ولا آنس من كتاب»[٧٢]. وقرأوا في الدكاكين. هذا أبو المظفر الفرضي كان له دكان في سوق الرياحين يبيع فيه العطر والأدوية، وكان الفقهاء يقرأون عليه الفرائض في دكانه[٧٣]. وقرأوا وأقرأوا في المساجد، لا القرآن وحده، وإنما كتب الأدب والشّعر. فقد ذكر ابن بشكوال ـ في كتاب **الصلة** ـ نقلاً عن ابن حيان أن صاعد بن الحسن البغدادي اللغوي ـ وكان يلقب بكنية أبي العلاء ـ «جمع للمنصور محمد بن أبي عامر كتاباً سمّاه الفصوص في الآداب والأشعار والأخبار، وكان ابتداؤه له في ربيع الأول سنة خمس وثمانين وثلاث مائة، وأكمله في شهر رمضان من العام، وأثابه عليه بخمسة آلاف دينار دراهم في دفعة، وأمره أن يسمعه الناس بالمسجد الجامع بالزاهرة في عقب سنة خمس وثمانين وثلاث مائة، واحتشده من جماعة أهل الأدب ووجوه الناس أمة».

ومثلما قرأوا في أيام الشباب، فإنهم ما كان لهم عن القراءة مصرف ولا مانع، بما في ذلك تقدم السن. فقرأوا، سابع ما قرأوا، في أيام الشيخوخة. هذا القاضي عبد الله الغافقي كان ملازماً للاجتهاد والعكوف لا يفتر عن

---

(٦٩) ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج ١، ص ٢٨٧.

(٧٠) السخاوي، **كتاب التبر المسبوك في ذيل السلوك**، ج ١، ص ٩٣.

(٧١) الخطيب البغدادي، **تقييد العلم**، ص ١٤٢، والجاحظ، **كتاب الحيوان**، ج ١، ص ٦٢.

(٧٢) أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ط ٥ (القاهرة: دار الريان للتراث؛ بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧)، مج ٨، ص ٢٨٣.

(٧٣) السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٦، ص ١٥٠.

النسخ والتقييد والمطالعة على حال الكبرة[٧٤]. بل انوجد منهم حتى من كان يجوع ويشتري الأجزاء ليطالع فيها[٧٥]. وذكر الفقيه ابن عقيل في فنونه: «قال حنبلي - يعني نفسه - أنا أقصر بغاية جهدي أوقات أكلي، حتى أختار سفّ الكعك وتحسيته بالماء على الخبز؛ لأجل ما بينهما من تفاوت المضغ، توفراً على مطالعة، أو تسطير فائدة، لم أدركها فيه»[٧٦]. وحدّث أخو عبد الرحمن ابن عبد الحليم بن تيمية قال: «كان الجد إذا دخل الخلاء يقول لي: إقرأ في هذا الكتاب، وارفع صوتك حتى أسمع!»[٧٧] وهذا الفقيه الحنبلي محمد بن عبد الباقي الأنصاري كان يقول: «ما أعلم أني ضيّعت من عمري شيئاً في لهو أو لعب. وما من علم إلا وقد حصلت بعضه أو كله». وبالفعل، فقد حكى عن ظروف في القراءة والتعلم بالغة الصعوبة، فقال: «أسرتني الروم، وبقيت في الأسر سنة ونصفاً، وكان خمسة أشهر الغل في عنقي، والسلاسل على يدي ورجلي. وكانوا يقولون لي: قل: «المسيح ابن الله، حتى نفعل ونصنع في حقك»، فامتنعت وما قلت (. . .) ووقت أن حبست كان ثم معلم يعلم الصبيان الخط بالرومية، فتعلمت في الحبس الخط الرومي»[٧٨].

واستعفوا من جلائل المهام ونفائسها لا لغاية سوى التفرغ للقراءة. هذا ابن يوسف القفطي كان متصل الاستعفاء من الوزارة دائم طلب التفرغ للبحث، يستعجل السانح بإدامة قراءته الموصولة في الكتب والأسفار، ما إن يقبل له إعفاء أو يظهر له سانح استعفاء حتى يلزم العزلة يطالع وينسخ ويستفيد (. . .) وما إن تقبل له استقالة حتى ينقطع إلى داره مستريحاً من معاناة الديوان، مجتمع الخاطر على شأنه، للمطالعة والفكرة وتأليف الكتب، منقبضاً عن الناس، محباً للتفرد والخلوة يكاد لا يظهر لمخلوق[٧٩]. وهذا الأمير المعزول إسحاق بن سليمان روى عنه الجاحظ، فقال: «ولقد دخلت

---

(٧٤) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان، ٤ مج، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٣ - ١٩٧٧)، مج ٣، ص ٤١١.

(٧٥) يتعلق الأمر بالصوفي والمحدث والحافظ علي بن مسعود الموصلي. وقد أورد خبره في: ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٣٥٢.

(٧٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٦.

(٧٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٥٢.

(٧٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٣ - ١٩٤.

(٧٩) انظر مقدمة كتاب: القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، ص ١٥.

على إسحاق بن سليمان في إمرته، فرأيت السماطين والرجال مثولاً كأن على رؤوسهم الطير، ورأيت فرشته وبزته؛ ثم دخلت عليه وهو معزول، وإذا هو في بيت كتبه، وحواليه الأسفاط [وعاء من قضبان الشجر توضع فيه الأشياء] والرفوف، والقماطر والدفاتر والمساطر والمحابر، فما رأيته قط أفخم ولا أنبل، ولا أهيب ولا أجزل منه في ذلك اليوم؛ لأنه جمع مع المهابة المحبة، ومع الفخامة الحلاوة، ومع السؤدد الحكمة»[٨٠].

ونظير ما كتبوا عن بعضهم أنه: «كان لا يملّ من المطالعة»، فكذلك كان البعض منهم يداري بعض ما قد يعتريه من سأم المطالعة بالمطالعة ذاتها، فيداوي ضجر القراءة بالقراءة. وما زالوا يفعلون، يديمون القراءة الإدامة، ويواصلون المطالعة المواصلة، حتى إنهم كانوا يستريحون من القراءة بالقراءة. هذا ابن حجر العسقلاني ذكره تلميذه البقاعي فقال: «حدثني شيخنا شيخ الإسلام أبو الفضل بن حجر من لفظه قال: «مللت من المطالعة (. . .) فأخذت كتاب دمية القصر للباخرزي أستروح به»»[٨١]. وهذا القاضي شهاب الدين ـ الشهير بلقب المزجد ـ يذكره العيدروس في كتابه **النور السافر**، فيقول عنه: «قال علامة العصر ومفتيه أحمد بن عبد الرحمن الناشري أبقاه الله تعالى: كان القاضي المشار إليه إذا سئم من القراءة والمطالعة استدعى بمقامات الحريري فيطالع فيها ويسمّيها طبق الحلوى»! فتأمل!

وما اكتفوا بأن قرأوا وإنما أقرأوا: من «القراءة» إلى «الإقراء» و«التقريء». ومثلما ما ملوا من القراءة ولا ضجروا ولا برموا، فكذلك فعلوا في «الإقراء». إذ نشطوا إليه غاية النشاط. وقد فعلوا ذلك في كل الحيثيات. هذا ابن الخباز ذكره ابن حجر ـ في درره ـ فقال عنه: «كان صبوراً على السماع وكان يتكسّب بالنسج». ونقل عن أحد تلامذته: «كنا نقرأ عليه وهو يعمل في منزله من بكرة إلى العصر». وهذا الفقيه الزاهد موفق الدين المقدسي ذكر عنه أنه: «كان يشتغل عليه الناس من بكرة إلى ارتفاع النهار، ثم يُقرأ عليه بعد الظهر، إما حديثاً أو من تصانيفه، إلى المغرب. وربما قرئ عليه بعد المغرب وهو يتعشى. وكان لا يري لأحد ضجراً. وربما تضرر في نفسه ولا يقول لأحد شيئاً»[٨٢]. وهذا صاحب كتاب **حلية الأولياء** ـ الحافظ الزاهد أبو نعيم الأصفهاني يشهد له

---

(٨٠) الجاحظ، **كتاب الحيوان**، ج ١، ص ٦٢.
(٨١) البقاعي، **عنوان الزمان بتراجم الشيوخ والأقران**، ص ٢٦٦.
(٨٢) ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ١٣٧.

أحمد بن مردوية، فقال: «كان أبو نعيم في وقته مرحولاً إليه، ولم يكن في أفق من الآفاق أسند ولا أحفظ منه، كان حفاظ الدنيا قد اجتمعوا عنده، فكان كل يوم نوبة واحد منهم، يقرأ ما يريده إلى قريب الظهر، فإذا قام إلى داره ربما كان يقرأ عليه في الطريق جزء، وكان لا يضجر، ولم يكن له غذاء سوى التصنيف أو التسميع»(٨٣). بل أقرأوا حتى في السجن. فقد ذكر ابن عساكر عن الشاعر أبي الحسن التهامي: «بلغني أنه كان في مدة كونه في الحبس يعلّم جماعة المسجونين القرآن»(٨٤). وذكر صاحب **البدر الطالع** أن ابن تيمية لما سجن ببرج شرقي بالإسكندرية: «توجه إليه بعض أصحابه فلم يمنعوا منه، فتوجهت طائفة منهم بعد طائفة، وكان موضعاً فسيحاً، فصار الناس يدخلون إليه ويقرؤون عليه ويبحثون معه». وقد لخص حيثيات الإقراء هذه عبد الرحمن بن أبي حاتم وهو يحكي عن أبيه فقال: «ربما كان [أبي] يأكل وأقرأ عليه، ويمشي وأقرأ عليه، ويدخل الخلاء وأقرأ عليه، ويدخل البيت في طلب شيء وأقرأ عليه»(٨٥). فتأمل! بل أقرأوا هم بالليل. فقد روي عن ابن سينا أنه: «كان يجتمع كل ليلة في داره طلبة العلم، وأبو عبيد [الجوزجاني] يقرأ من كتاب الشفاء نوبة، ويقرأ المعصومي من القانون نوبة، وابن زيلة يقرأ من الإشارات نوبة، وبهمن يار يقرأ من الحاصل والمحصول نوبة، فإذا فرغوا حضر المغنون واشتغلوا بالشراب. وكان التدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار»(٨٦).

وفي مجال «التقريء» شجعوا على القراءة أيما تشجيع، وما قعدوا، لا ولا تقاعسوا. فقد حدث أبو عبد لله محمد بن فراس العطار قال: كان الوليد بن عتبة يقرأ علينا في مسجد باب الجابية مصنفات الوليد بن مسلم، فكان رجل يجيء وقد فاته ثلث المجلس، ربع المجلس أو أقل أو أكثر. فكان الشيخ يعيده عليه. فلما كثر ذلك على الوليد بن عتبة منه قال له: «يا هذا، أي شيء بليت بك، الله محمود لئن لم تجئ مع الناس في أول المجلس لا أعدت عليك شيئاً»، قال [الرجل]: « يا أبا العباس، أنا رجل معيل، ولي دكان في بيت

---

(٨٣) السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٤، ص ٢١.

(٨٤) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردها وأهلها**، ج ٤٣، ص ٢٢١.

(٨٥) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٣، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.

(٨٦) ظهير الدين البيهقي، **تاريخ حكماء الإسلام**، تحقيق محمد كرد علي (دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي؛ مطبعة الترقي، ١٩٨٨)، ص ٦٢.

لهيا، فإن لم أشتر لها حويجاتها من عدوة، ثم أغلق وأجيء أغدو، وإلا خشيت أن يفوتني معاشي». فقال له الوليد بن عتبة: «لا أراك ها هنا مرة أخرى». فكان الوليد بن عتبة يقرأ علينا المجلس، ويأخذ الكتاب، ويمر إلى بيت لهيا حتى يمر يقرأ عليه المجلس في دكانه(٨٧). وكم من كاتب عربي عاد إلى سيرته في القراءة فوجد في أصل انقداح شرارة المطالعة عنده فعل تشجيع. خذ مثلاً الخطيب البليغ ابن نباتة. فقد ذكر في سيرته ما يلي: «وذكر شيخنا أبو الفضل أنه [أن ابن نباتة] حكى له أنه دخل مع أبيه وهو شاب على ابن دقيق العيد، فبعث أباه في حاجة وتركه عنده، وكان الشيخ في بيت كتبه (. . .) قال: فناوله كتاباً، فإذا هو في الأدب أحسبه من الذخيرة لابن بسام، فنظرت فيه فاستغرقت، فجاء أبي ولم أشعر بمجيئه من تمكين الشيخ إياي من النظر في كتبه، وكان ذلك كشفاً من الشيخ، وتولعت بالنظم من ذلك الحين، وكان ذلك قبل السبعمائة»(٨٨). أو فعل تمرد. إليك بالشيخ أحمد بن حسين الرملي الشهير باسم ابن رسلان، فقد حكى عنه البقاعي أنه: «ولد سنة ثلاث أو خمس وسبعين وسبعمائة بالرملة ونشأ بها، وكان أبوه تاجراً، وبلغني أنه أجلسه في حانوت لبيع البز، فكان يقبل على المطالعة ويهمل أمره، فظهرت فيه الخسارة، فلامه والده على ذلك، فقال: «أنا لا أصلح إلا للمطالعة»؛ فأسلم إليه قيده، فلازم الاشتغال وحفظ، وقدم إلى الرملة على شيخ مغربي نحوي كان يقرأ عليه الألفية كل بيت بربع درهم، ولزمه. وكان يقرأ عليه كل يوم ثمانية أبيات يبحثها بحث شحيح ضاع في الترب خاتمه، ويتلقى معانيها تلقي جواد أمامه ضيف ينادمه، فما فرغ من بحثها إلا وهي من كثرة التنقيب قد رسخت (. . .)»(٨٩). أو كان الحلم باعثاً له على القراءة. هذا الفقيه القاضي المحدث أبو عبد لله بن صمغان حكي عنه أنه كان: «من أهل قلعة حماد، بها ولد وتوفي أبوه وخلّفه صغيراً، ولما أخذ في سن البلوغ تعلق بالجندية واتخذها حرفة، فرأى في منامه رؤيا، قال له: يا محمد، ليس الجندية من شأنك فاشتغل بالقراءة. فترك الجندية واشتغل بقراءة العلم، فاجتهد وحصّل»(٩٠).

وكم من فقيه عربي كتب عنه أهل التراجم: «وكان سمحاً بعارية

---

(٨٧) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ٥٥، ص ٨٢.

(٨٨) ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج ٤، ص ٢١٧.

(٨٩) البقاعي، **عنوان الزمان بتراجم الشيوخ والأقران**، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(٩٠) الغبريني، **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**، ص ٢١٤.

الكتب». هذا جعفر بن محمد الموصلي يحكى عنه أنه: «كانت له ببلده دار علم قد جعل فيها خزانة كتب من جميع العلوم وقفاً على كل طالب للعلم، لا يمنع أحداً من دخولها، إذا جاءها غريب يطلب الأدب، وإن كان معسراً أعطاه وَرقاً ووِرقاً [الفضة]، تفتح في كل يوم، ويجلس فيها إذا عاد من ركوبه»(٩١). وهذا علي بن يحيي المنجم يذكر عنه أنه كانت له: «خزانة كتب عظيمة يسميها خزانة الحكمة يقصدها الناس من كل بلد فيقيمون فيها ويتعلمون منها صنوف العلم. والكتب مبذولة في ذلك لهم. والصيانة مشتملة عليهم. والنفقة في ذلك من مال علي بن يحيى»(٩٢). وهذا الأمير أبو فارس الحفصي، أمير دولة بني حفص، ذكروا أن من حسناته خزانة الكتب المشتملة على أمهات الدواوين، والتي جعل لها مقصورة بمجنبة الهلال من الجامع الأعظم، وأوقفها على طلبة العلم ينتفعون بها بالنظر في الكتب، بشرط ألا يخرج منها شيء عن محله، وجعل لها وقتاً محدوداً في كل يوم. وهذا الحكيم الطبيب أبو الحسن بن التلميذ ـ وكان نصراني الملة ـ ذكر عنه أنه كان: «مرسومه ببغداد يزيد كل سنة على عشرين ألف دينار، وكان ينفق جميع ذلك على طلاب العلم والغرباء وغيرهم». وكان يقول: «العالم الذي هو غير معلم كمتمول بخيل»(٩٣). وهذا الشيخ الصوفي عبد الوهاب الشعراني يروى عنه أنه: «كان يسمع لزاويته دوي كدوي النحل ليلاً ونهاراً، ما بين ذاكر وقارئ ومتهجّد، ومطالع كتب، وغير ذلك»(٩٤).

وكان أن بلغوا الغاية في التفنن في فن «القراءة» و«الإقراء». هذا العلامة غداري الكرمياني كان يقرئ الطلبة، فيدرس كل يوم سطرين أو ثلاثة أسطر، وكان يجري في ما يدرسه كل قواعد الصرف والنحو والمعاني والبيان والمنطق وأصول الفقه وقواعد علم المناظرة، ويدفع كل ما أشكل على الطلبة على أحسن الوجوه وألطفها، ثم يحقق المقام تحقيقاً واضحاً مثل فلق الفجر. أكثر من هذا، كان يجري تمارين قراءة لطلبته: إذ نقل طاش كبرى زاده عن عمه ما يلي: «قرأت عليه مقدار سنتين. وكنا إذا حضرنا عنده للقراءة يقرر المقام أولاً

(٩١) انظر ترجمته في: ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ٧.

(٩٢) المصدر نفسه، ج ١٥، ص ١٧٥.

(٩٣) البيهقي، **تاريخ حكماء الإسلام**، ص ١٥٤.

(٩٤) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ٣، ص ٣٩٦.

على وجه التحقيق، ويندفع بذلك جميع ما خطر ببالنا من الشبهات. وإذا أغفل بعض من الطلبة عن دفع شبهة وذكر الشبهة بعد ذلك يوبخه عليه ويقول: لعله لم يحضر عندنا عند تقرير المقام. وكان يعيب الطلبة على الغفلة في ذلك. وإذا جاء يوم العطلة يذهب مع الطلبة إلى بعض المتنزهات في أيام الصيف، وفي أيام الشتاء يجتمعون في بيته ويتباحث معهم إلى وقت حضور الطعام، وبعد الطعام يشتغلون باللطائف. وسمعت من بعض طلبته أنه قال: «ينحل في أثناء تلك المباحثات من المواضع المشكلة ما لا ينحل في الدرس»[٩٥].

وآخر أضيفه: هذا عبد الله بن محمد النيسابوري اللغوي حكي عنه أنه كان جمّاعة للكتب كثير الحفظ لها، إلى أن صارت له جملة هائلة عظيمة منها. . . وكان قد أعد في حياته داراً لكل من يقوم من المستفيدين، فيأمر بإنزاله فيها، ويزيح علّته في النسخ والورق، ويوسع النفقة عليه[٩٦]. وهذا عالم النحو واللغة علي بن محمد الزبير الأسدي ـ المعروف باسم ابن الكوفي ـ كان أبوه من أهل ذوي اليسار من أهل الكوفة، واشتغل ولده هذا بطلب العلم من يومه. ولما مات أبوه خلف له ـ في ما يقال ـ زائداً على خمسين ألف دينار، فصرفها كلها في طلب العلم وتحصيل الكتب اشتراء واستنساخاً وكتابة، وصرف من ذلك جزءاً صالحاً لفقراء طلبة العلم، وكان منزله مغشياً منهم، ونفقاته عليهم واسعة[٩٧].

وحسبك هذه الواقعة التي يحكيها ابن حجر العسقلاني ـ في **أنبائه** ـ عن الكتبي عبد الكريم إبراهيم المصري. إذ ذكر عنه أنه: «كان من خيار الناس في فنه، للطلبة به نفع، فإنه كان يشتري الكتب الكثيرة، وخصوصاً العتيقة، ويبيع لمن رام منه الشراء من الطلبة برأس ماله مع فائدة يعينها، ويشترط له أنه متى رام بيع ذلك الكتاب يدفع له رأس ماله خاصة. فكان الطالب ينتفع بذلك الكتاب دهراً ثم يأتي به إلى السوق فينادى عليه، فإن تجاوز الثمن الذي اشتراه باعه، وإن قصر عنه أحضره إليه فدفع له رأس ماله. ولا يخرم معهم في ذلك»[٩٨].

أكثر من هذا، كان ثمة من يتخذ من حوانيته محلاً للقراءة. فقد ذكر

---

(٩٥) طاشكبري زاده، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**، ص ١٧٢.

(٩٦) القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، ج ٢، ص ١٢٧.

(٩٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠٥ ـ ٣٠٦.

(٩٨) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ٤، ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦.

ياقوت في معجمه أنه كان بالرها ورّاق يقال له سعد، وكان في دكانه مجلس كل أديب. وذكر ابن حجر في درره، نقلاً عن الذهبي، حال الأديب شمس الدين بن الصائغ فقال: «قال الذهبي: برع في النظم والنثر وأقرأ الطلبة، وكان له حانوت بالصاغة، وفيه ود وتواضع، وله فضائل... وكان يقرئ في حانوته: أقرأ ديوان المتنبي والمقامات والحماسة وغير ذلك...»(٩٩). ويذكر عنه الصفدي أنه: «كان من مشيخة الأدب، والناس ينسلون إليه من كل حدب، أقرأ الناس في دكانه بالصاغة زماناً، وأخذوا عنه لشعرهم ميزاناً، والعروض أول ما كان يعرف، وينفق من حاصله لمن يقصد ويصرف». ويذكر السخاوي ما يلي: «وبلغني أن البدر الزركشي كان يكثر الجلوس بحانوت من حوانيته التي بها ما لا يحتاج لبيعه غالباً طوال النهار للمطالعة والكتابة ونحو ذلك»(١٠٠). كما يذكر ابن حجر عن البدر هذا: «وكان منقطعاً في منزله لا يتردد إلى أحد إلا إلى سوق الكتب. وإذا حضره لا يشتري شيئاً وإنما يطالع في حانوت الكتبي طول نهاره ومعه ظهور أوراق يعلق فيها ما يعجبه، ثم يرجع فينقله إلى تصانيفه»(١٠١). ويروي الصفدي في أعيانه عن علاء الدين الدمشقي القواس أنه: «كان حسن المجالسة والمحاضرة ملازماً لسوق القوّاسين يقصده الناس في دكانه، ويصحح جماعة ما يقرؤونه في المواعيد وعلى الكراسي». وكذلك كانت دكاكين الوراقين مناسبة للقراءة والمناقشة. هذا الخطاط المورق عبد الله بن هانئ الأزدي يذكر عنه أنه: «كان له دكان ببغداد يورق فيه، ويجتمع إليه عامة أهل الأدب، ويحصل فيه بينهم من المحاضرة والمذاكرة ما لا يحصل في غيره من أندية الأدب»(١٠٢).

وكم من حكيم عربي رثى من ذهاب عينيه حرمانه من لذة القراءة. وقد تذهب العينان وتبقى رسوم ذكرى القراءة باقية. هذا الكاتب الأديب شافع بن علي الكناني العسقلاني كان جمّاعة للكتب كلفاً بالمطالعة، إلا أنه أُضر لأنه أصابه سهم في نوبة حمص الكبرى سنة ثمانين وستمائة في صدغه، فعمي بعد ذلك. ذكره صاحب نكث الهميان، فقال عنه: «أخبرني الشهاب البوتيجي الكتبي المعروف بزحل (...) قال: كان إذا لمس الكتاب وجسه قال: هذا

---

(٩٩) ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج ٣، ص ٤٢٠.

(١٠٠) السخاوي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٠٦.

(١٠١) ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٩٨.

(١٠٢) القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، ج ٢، ص ١٣٤.

الكتاب الفلاني ملكته في الوقت الفلاني. وكان إذا أراد أي مجلد كان، قام إلى الخزانة التي هو فيها وتناوله منها، كأنه الآن وضعه فيها»[١٠٣]. والأمر نفسه قيل بالإضافة إلى الشيخ زين الدين الحنبلي الآمدي الذي كان يتّجر في الكتب، وكانت له كتب كثيرة جداً، وكانت له خبرة عجيبة بكتبه، «وكان إذا طُلب منه كتاب ـ وكان يعلم أنه عنده ـ نهض إلى خزانة كتبه واستخرجه من بينها كأنه قد وضعه لساعته. وإن كان الكتاب عدة مجلدات وطلب منه الأول مثلاً، أو الثاني أو الثالث أو غير ذلك، أخرجه بعينه وأتى به. وكان يمس الكتاب، أولاً، ثم يقول: يشتمل هذا الكتاب على كذا وكذا كراسة، فيكون الأمر كما قال. وإذا أمَرَّ يده على الصفحة قال: عدد أسطر هذه الصحيفة كذا وكذا سطراً، وفيها بالقلم الغليظ كذا، وهذا الموضع كتب به في الوجهة، وفيها بالحمرة هذا، وهذه المواضع كتب فيها بالحمرة. وإن اتفق أنها كتبت بخطين أو ثلاثة، قال: اختلف الخط من هنا إلى هنا، من غير إخلال بشيء مما يمتحن به. ويعرف أثمان جميع كتبه التي اقتناها بالشراء، وذلك أنه كان إذا اشترى كتاباً بشيء معلوم أخذ قطعة ورق خفيفة وفتل منها فتيلة لطيفة وصنعها حرفاً أو أكثر من حروف الهجاء لعدد ثمن الكتاب بحساب الجمل، ثم يلصق ذلك على طرف جلد الكتاب من داخل، ويلصق فوقه ورقة بقدره لتتأيد، فإذا شذ عن ذهنه كمية ثمن كتاب ما من كتبه مس الموضع الذي علّمه في ذلك الكتاب بيده فيعرف ثمنه من تنبيت العدد الملصق فيه»[١٠٤].

هذا، وقد بلغ حب البعض ممن علق بالكتاب درجة الجنون في تصريحه بما أحب وهوى وولع به: هذا الحكيم ابن الأخشاد بلغ به نهمه إلى قراءة كتب الجاحظ حد المناداة على من يملك بعض نفائسها بعرفات والبيت الحرام ـ والمكان على ما نعرف عنه مكان خشوع وشعائر ـ فلم تَحُلْ حرمة المكان دون شغف القراءة![١٠٥] أكثر من هذا، بلغ جنون أبي محمد الزبيدي الأندلسي بحب الكتب ـ ولا سيما منها كتب الجاحظ، ذاك المجنون الآخر بالكتب ـ إلى حد القول: «رضيت من الجنة بكتب الجاحظ عوضاً عن نعيمها»[١٠٦]. أنكى من

---

(١٠٣) صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي، **نكت الهميان في نكت العميان**، تحقيق طارق الطنطاوي (القاهرة: دار الطلائع، ١٩٩٧)، ص ١٣٦.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(١٠٥) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ١٥، ص ٩٩.

(١٠٦) السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، مج ٢، ص ٤١.

هذا، هذا محمد بن الوليد النحوي التميمي ـ المشتهر باسم ابن ولاد ـ بلغ به حب **كتاب سيبويه** والشغف به حداً جعله يوصي، لما حضرته الوفاة، أن يدفن معه(١٠٧). فانظر!

وقد بلغ هذا الحب بالقراء مبلغ أن يتدخلوا لدى الكاتب لكي لا يحرمهم من ثمرة ما يكتب. فهذا إمام اللغة في عصره بلا مدافعة ـ أبو زكريا الفراء ـ أمره المأمون أن يؤلف ما يجمع به أصول النحو، وما سمع من العرب، فأمر أن تفرد له حجرة من حجر الدور، ووكل به جواري وخدماً للقيام بكل ما يحتاج إليه حتى لا يتعلق قلبه، ولا تتشوق نفسه إلى شيء، حتى إنهم كانوا يؤذنونه بأوقات الصلوات. وصيّر له الوراقين، وألزمه الأمناء والمنفقين، فكان يملي والوراقون يكتبون، حتى صنف كتاب الحدود في سنتين، وأمر المأمون بكتبه في الخزائن. وبعد أن فرغ من ذلك، خرج إلى الناس، وابتدأ يملي كتاب المعاني، وكان ورّاقاه سلمة وأبو نصر، قال: فأردنا أن نعد الناس الذين اجتمعوا لإملاء كتاب **المعاني**، فلم تضبط. قال: فعددنا القضاة فكانوا ثمانين قاضياً، فلا يزال يُملّه حتى أتمه. فلما فرغ من إملائه، خزنه الوراقون عن الناس ليكسبوا فيه وبه، وقالوا: لا نخرجه إلى أحد إلا لمن أراد أن ننسخه له على أن كل خمس أوراق بدرهم. فشكا الناس إلى الفراء، فدعا الوراقين فقال لهم في ذلك، فقالوا: نحن إنما صحبناك لننتفع بك، وكل ما صنعته فليس للناس به من الحاجة ما بهم إلى هذا الكتاب، فدعنا نعِش به. فقال: فقاربوهم ينتفعون وتنتفعون، فأبوا عليه. فقال: سأريكم. وقال للناس: إني ممل كتاب معاني أتم شرحاً، وأبسط قولاً من الذي أمليت. فجلس يملي؛ فأملى الحد في مائة ورقة. فجاء الوراقون إليه وقالوا: نحن نبلغ الناس ما يحبون، فنسخوا كل عشرة أوراق بدرهم(١٠٨).

وقس على ذلك مؤلفات ابن قتيبة، فقد بوّأوها مكانة أسنى، وكان أهل العلم يتهمون من لم يكن في منزله شيء من تصانيفه(١٠٩). وبالجملة، بلغ حبهم العلم إلى الحد الذي كانوا يقيسون به قيمة العالم بالعبارة: «وبلغني أنه

---

(١٠٧) القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، ج ٣، ص ٢٢٤.

(١٠٨) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٦ ـ ١٧، وأبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن الأنباري، **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، تحقيق عطية عامر، ط ٢ (سوسة، تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٩٨)، ص ٦٠.

(١٠٩) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١١، ص ٤٩.

كان في مجلسه أكثر من ألف، أو أربعة آلاف محبرة»، فكانت المحبرة ـ آنية الكتابة ـ آلة قياس قيمة الكاتب وما يمليه. كما كانوا يعبّرون عن سويداء موت العالم وانفقاد إمداده العلمي بكسر المحابر. إذ تناقلت كتب السِيَر أنه لما توفي العلامة إمام الحرمين ـ أبو المعالي الجويني ـ وكان له أربعمائة تلميذ، كسروا محابرهم وأقلامهم، وأقاموا كذلك حولاً، وكسروا أيضاً منبره. كان هذا في زمن كان يعسر فيه الحصول على كتاب، فضلاً عن مطالعته.

أكثر من هذا، مثلما هم أبدعوا طب الفقراء، فقد أبدعوا تقريء الفقراء. هذا يقرئ العميان، وهذه النساء. ألمعنا هنا إلى حال الإمام المقرئ أبي منصور الخياط الزاهد. إذ ذكر الحافظ الذهبي أنه كان إمام مسجد ابن جردة بالحريم [بغداد]، وأنه لقّن العميان دهراً لله، وكان يسأل عنهم، وينفق عليهم، بحيث إن ابن النجار نقل في **تاريخه** أن أبا منصور الخياط بلغ عدد من أقراهم من العميان سبعين [نفساً](١١٠). وأومأنا إلى حال كاتبة من الأندلس هي مريم بنت أبي يعقوب الفضولي الشلبي، التي ذكر صاحب كتاب **جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس** أنها كانت أديبة شاعرة، جزلة مشهورة، وأنها كانت تعلّم النساء الأدب(١١١). وما أكثر النساء اللواتي علّمن النساء!

كما أقرأوا هم الغرباء. وكثيراً ما فعلوا. هذا نموذج: ذكر ابن النجار في ذيله على **تاريخ بغداد** أن أبا الفرج بن كليب التاجر: «صارت إليه الرحلة من جميع الأقطار (...) وكان الغرباء والطلاب يترددون إلى بابه كل يوم، فيجلس لهم بلا ضجر ولا ملل»(١١٢).

وما اكتفى العرب بحب الكتب جماعة، وإنما بلغ بأمة الكتاب من حب الكتب أن اختص بعض أهلها بالكتاب الواحد يكاد لا يفارقه، وذلك حتى كان يقال في ترجمة بعضهم: «كان عارفاً بالكتاب الفلاني، قرأه وأقرأه مرات عديدة»، و«كان مختصاً بالكتاب الفلاني»، و«كان عالماً بالكتاب الفلاني».

---

(١١٠) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٤، ص ٢٥٥.

(١١١) أبو عبد الله محمد بن فتوح الحميدي، **جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس**، تحقيق إبراهيم الأبياري، المكتبة الأندلسية؛ ٧ ـ ٨، ٢ ج، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٩)، ص ٦٥٠.

(١١٢) ابن النجار، **المستفاد من ذيل تاريخ بغداد**، ج ١، ص ١٦٨.

وكانوا يعبّرون عن هذا التقليد القرائي بعبارة «القيام على الكتاب»، فيقولون: «كان قيّماً على الكتاب الفلاني». مثال ذلك، ما ذكر عن العلامة أبي الحسن ابن فتوح النفزي من أنه: «كان له تقدم في علم المنطق وله تقييد على كتاب المفصّل، وكان يقوم عليه قياماً جيداً»(١١٣). أو ما ذكر عن أبي محمد بن عبد الله الشريف من أنه: «كانت له بأصول الدين معرفة، وكان يقوم على «الإرشاد» لأبي المعالي [الجويني] قياماً حسناً»(١١٤). وقد قرأ أبو الحسن بن سلام كتاب **المختصر** على الركراكي المكي، فكان هذا يطري فهمه الكتاب حتى كان يقول: «كان يعرفه أكثر من مصنِّفه». وهذا الصاحب بن عباد كان يقول عن كتاب **الأغاني**: «لقد اشتملت خزائني على مائتين وستة آلاف مجلد ما منها ما هو سميري غيره، ولا راقني سواه»(١١٥). وهذا أبو مروان النحوي برع في علم اللسان، وارتقى ذروته، واعتلى درجته، فعكف على **كتاب سيبويه** ثمانية عشر عاماً لا يعرف سواه(١١٦). وكان أبو محمد بن يحيى الأغماتي في علم العربية بارعاً، وله تحصيل **لكتاب سيبويه**، وكان كثيراً ما ينظر مسائله بعضها ببعض. ذكر صاحب **عنوان الدراية**: «أخبرني شيخنا أبو عبد الله عنه، أنه كان أعلم الناس بكتاب سيبويه، وما رأيت أعرف بمقاصد **كتاب سيبويه** ولا أشد منه تنظيراً وفهماً لمسائله»(١١٧). وخذ بنا إلى المقرئ النحوي اللغوي الحنفي تاج الدين الكندي حيث يقول عنه ابن النجار في تضاعيف ترجمته: «وكان أعلم أهل زمانه بالنحو، أظنه يحفظ **كتاب سيبويه**. ما دخلت عليه قط إلا وهو في يده يطالعه، وكان في مجلد واحد رفيع يقرأه بلا كلفة، وقد بلغ التسعين، وكان قد مُتِّع بسمعه وبصره وقوته»(١١٨). ثم إلى اللغوي النحوي الأندلسي محمد بن عبد الله القضاعي ـ المعروف بالقللوسي ـ الذي كان يحفظ الكثير من **كتاب سيبويه**، ولا يفارقه بياض يومه، شديد التعصب له حد التوغل في ذلك(١١٩). فإلى أبي اليمن الكندي الذي قال عنه

(١١٣) الغبريني، **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**، ص ١٩٣.
(١١٤) المصدر نفسه، ص ١٩٥.
(١١٥) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ١٣، ص ٩٧.
(١١٦) السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، مج ٢، ص ١١٠.
(١١٧) الغبريني، **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**، ص ٢٢٣.
(١١٨) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٦، ص ٨٠.
(١١٩) ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، مج ٣، ص ٧٥ ـ ٧٦.

ابن العديم وقد تلمذ له: «وأظنه كان يحفظ **كتاب سيبويه**، لأني ما دخلتِ عليه قط إلا وهو في يده يطالعه، وكانت له به نسخة في مجلدة واحدة بخط الدقاق النحوي دقيقة الخط، فكان يراها بلا كلفة وقد بلغ التسعين». وما زالوا يستهترون بهذا الكتاب حتى جعلوا منه علماً، فصار «الكتاب» ولا كتاب سواه. قال أبو سعيد السيرافي في كتاب **أخبار النحويين البصريين**: «وكان كتاب سيبويه لشهرته وفضله عَلَماً عند النحويين، فكان يقال بالبصرة: «قرأ فلان الكتاب»؛ فيعلم أنه كتاب سيبويه، و«قرأ نصف الكتاب» ولا يشك أنه في كتاب سيبويه. وكان محمد بن يزيد المبرد إذا أراد مريد أن يقرأ عليه كتاب سيبويه، يقول له: «هل ركبت البحر؟» تعظيماً له واستصعاباً لما فيه. وكان المازني يقول: «من أراد أن يعمل كبيراً في النحو بعد سيبويه فليستحِ»»[١٢٠].

ونسيب لما نحن بصدده من الكلف بكتب اللغة والنحو خاصة: هذا العلامة علي بن مهدي الكسوري ذكره ياقوت، فقال في ترجمته: «وكان الكسروي أديباً ظريفاً حافظاً راوية شاعراً عالماً بكتاب **العين** خاصة»[١٢١]. وهذا الفقيه اللغوي أبي عبد الله بن ميمون التميمي الذي: «كان يؤثر كتاب **الإيضاح** [لأبي علي الفارسي] على غيره من الكتب. . . [حتى] أفرد له شرحاً: نشر الخفيّ في مشكلات أبي عليّ»[١٢٢].

وفي التعلق بكتب الحكمة، هذا الفقيه الزاهد مصطفى القسطلاني أخبر عن نفسه أنه طالع **الشفاء** لابن سينا سبع مرات، والسابعة مثل مطالعة التلميذ أول درسه عند مدرس جديد[١٢٣]. وهذا ابن بطلان يحكي عن أستاذه الحكيم أبو الفرج عبد الله بن الطيب أنه بقي عشرين سنة في تفسير كتاب **ما بعد الطبيعة** ومرض من الفكر فيه مرضة كاد يلفظ نفسه فيها[١٢٤]. وهذا العالم محمد بن عبد الجليل الجعفري التونسي كان كثير التلاوة، حسن الصحبة،

---

(١٢٠) أبو سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي، **كتاب أخبار النحويين البصريين**، اعتنى بنشره فريتس كرنكو، نشرات معهد المباحث الشرقية بالجزائر، خزانة الكتب العربية؛ ج ٩ (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٩)، ص ٥٠.

(١٢١) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ١٥، ص ٨٨.

(١٢٢) الغبريني، **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**، ص ٧٠.

(١٢٣) الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان الماية العاشرة**، ج ١، ص ٣٠٧.

(١٢٤) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، **أخبار العلماء بأخبار الحكماء** (القاهرة: مكتبة المتنبي، [د. ت.])، ص ١٥١.

كثير الصدقة سراً، ولا يمل المطالعة في كتاب **الشفاء** لابن سينا كل ليلة مع غير سآمة وملل[١٢٥]. وصف إليه عالم العقليات ركن الدين بن القويع المالكي: «كان لا يخلّ بالمطالعة في كتاب **الشفاء** لابن سينا كل ليلة. قال ابن سيد الناس: فقلت له يوماً: «إلى متى تنظر في هذا الكتاب؟»، فقال: «أريد أن أهتدي»»[١٢٦]. وهذا إمام الرياضيين والفلكيين بالأندلس مسلمة بن أحمد ـ المعروف باسم المجريطي ـ حكي عنه أنه شغف، أشد ما يكون الشغف، بتفسير كتاب واحد: هو كتاب المجسطي[١٢٧].

وفي ما تعلق بكتب التفسير والحديث والرقائق. هذا يحيى عز الدين اليماني الصنعاني ما فتئ يقرأ **كتاب الكشاف** ويعيد السنين الطوال حتى قيل عنه: «وله دربة كثيرة بالكشاف»[١٢٨]. وشأنه الشيخ زادة العجمي الحنفي، فقد قال عنه ابن حجر في **إنبائه**: «وكان عالماً بالعربية والمنطق والكشاف». وكان شمس الدين الإيكي مستهتراً بكتاب الكشاف، حتى قال عنه الصفدي في **أعيانه**: «كان يكشف أسرار الكشاف: يدري دقائقه، ويمري حقائقه، ويقرئه الطلبة ويقريه». وهذا الفقيه السلفي قيل إن كتاب الرامهرمزي ـ **المحدث الفاصل بين الراوي والواعي** ـ كان يكاد لا يفارق كمّه[١٢٩]. وخذ بنا إلى الفقيه أبي سعيد السراني الذي اشتهر بكونه ممن يحفظ كتاب **الحاوي الصغير** ويديم درسه[١٣٠]. وإلى برهان الدين الفزاري صار من فرط اختصاصه بكتاب **المسالك** للرافعي يكاد يقول: هذه المسألة في المجلد الفلاني في الكراس الفلاني في الصفحة الفلانية، لأنه دربه وأدمن مطالعته[١٣١]. وإلى الفقيه المقتول إسماعيل بن سعيد الكردي، فقد ذكر صاحب **أعيان العصر** أنه: «كان لا يزال **الحاوي** في الفقه **والعمدة** في الحديث **والحاجبية** في كمه». فإلى العالم الصوفي أبو مدين يذكر عنه أنه: «كان يلازم كتاب **الإحياء**

---

(١٢٥) السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، مج ١، ص ٢٢٧.

(١٢٦) ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج ٤، ص ١٨٣.

(١٢٧) القفطي، **أخبار العلماء بأخبار الحكماء**، ص ٢١٤.

(١٢٨) السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، مج ٢، ص ٣٣٩.

(١٢٩) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٢، ص ٢٣٣.

(١٣٠) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ١، ص ٥٢.

(١٣١) أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، **المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي**، حققه ووضع حواشيه محمد محمد أمين؛ تقديم سعيد عبد الفتاح عاشور، ٧ ج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤ ـ ١٩٩٤)، ج ١، ص ١٠٠.

ويعكف عليه»[١٣٢]. فإلى الهجويري الذي ذكر كتاب **غلط الواجدين** لصاحبه عالم الصوفية أبي محمد رويم فقال: «وأنا مفتون به»[١٣٣].

وفي أمر الدواوين والمعرفة بالشعر وروايته. هذا النحوي أبو طالب ـ المعروف بلقب الوحيد ـ بلغ منه ولعه بشعر المتنبي المبلغ الذي جعله لم يكتب في حياته إلا كتاباً واحداً وقفه على **شرح ديوان المتنبي**[١٣٤]. وكذلك فعل النحوي محمد بن حمدان الدلفي العجلي الذي لم يجد ياقوت الحموي ما يذكره عنه ـ في أثناء ترجمته ـ إلا قوله: «أبو الحسن النحوي من أصحاب أبي الحسن علي الرماني، كان نحوياً فاضلاً بارعاً، شرح ديوان المتنبي ومات بمصر سنة ستين وأربعمائة»[١٣٥]. والأمر نفسه يقال بالإضافة إلى علي بن عبد الرحيم بن الحسن الذي لم يقل عنه صاحب كتاب **بغية الوعاة** إلا القول اليتيم: «وكان عارفاً بديوان المتنبي»[١٣٦]. وهذا شهاب الدين البزاعي الشاعر ذكر الصفدي في **أعيانه** أن: «المذكور كان سفّاراً، يحمل من الفضل أسفاراً، له عناية بديوان أبي الطيب وميل إليه كما يتحدّر قطر الصبيب، يراجعه ويكرر على أبياته، ويعتني بإظهار عجائبه ومخبآته».

وما زالوا يفعلون حتى قيل: إن فلاناً شب في قراءة الكتاب الفلاني وحسب، وإنما صاروا إلى القول: إن فلاناً شاخ في درس المفكر الفلاني. فكما كان إنسان يشبّ في قراءة مفكر، وإنما كان يشيخ فيه أيضاً؛ بالمعنيين: صيرورته شيخاً عجوزاً، وتشيّخه على طلبته. هاك مثالاً: هذا الحكيم العربي أبو الحسن العامري ترجمه صاحب كتاب **صوان الحكمة**، فقال في حقه: «وقد شرح كتب الحكيم أرسطوطاليس وشاخ فيها»[١٣٧].

هذا وقد بلغ استهتار بعض أدباء العرب بالكتاب حد أن تسمّوا بعنوانه.

---

(١٣٢) المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ج ٧، ص ١٣٧.

(١٣٣) أبو الحسن علي بن عثمان الهجويري، **كشف المحجوب**، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل؛ راجع الترجمة أمين عبد المجيد بدوي (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٠)، ج ١، ص ٣٤٧.

(١٣٤) السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، مج ١، ص ٥٨٠.

(١٣٥) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ١٨، ص ٢٠٧.

(١٣٦) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ١٠.

(١٣٧) أبو سليمان محمد بن الطاهر السجستاني، **صوان الحكمة وثلاث رسائل**، حققه وقدم له عبد الرحمن البدوي (طهران: انتشارات بنياده فرهنك إيران، ١٩٧٤)، ص ٣٠٧.

عرج بنا إلى الشيخ الحكيم الطبيب شمس الدين بن أرسلان الذي يذكر ابن تغري بردي أنه عرف باسم الكلّي لأنه كان مغرماً بكتاب **الكلّيات في الطب** للشيخ الرئيس ابن سينا يحفظه حفظاً[١٣٨]. فإلى ابن العطار الذي صحب الشيخ النووي واشتغل عليه وحفظ كتاب **التنبيه** بين يديه، حتى كان يقال له: «مختصر النووي»، وقد يختصر فيقال له: «المختصر»[١٣٩]. فإلى جمال الدين أحمد الوسيطي المعروف بلقب الوجيزي لكونه كان يحفظ كتاب **الوجيز** للغزالي[١٤٠]. وإلى أحمد بن محمد الإربلي المعروف باسم التعجيزي لحفظه كتاب **التعجيز**[١٤١]، ولعل ثمة تعجيزياً آخر هو علاء الدين بن عمر الرقي الدمشقي الذي: «اشتغل وحفظ التعجيز لابن يونس فنسب إليه»[١٤٢]. فإلى محمد بن أبي القاسم البقال الذي حفظ كتاب **الآدمي** في النحو، فنسب بالآدمي أيضاً[١٤٣] وإلى المظفر بن عبد الله بن الحسين المصري الشافعي الذي كان يلقب «المقترح»: «وإنما لقب بهذا اللقب؛ أعني المقترح، لشدة كلفه بالكتاب المسمى بهذا الاسم، واعتنائه به، فإنه كان لا يفارقه وقتاً من الأوقات، وعلى حالة من الأحوال، لا يزال ظاهراً في يده أو داخلاً في كمه إلى أن شهر باسمه، واستحق بمعرفته به، وملازمته له، وسَمَه به»[١٤٤]. ونقل ابن حجر في إنبائه ما قاله ابن حجي عن شهاب الدين الفقاعي: «وكان يستحضر [كتاب] البويطي. وسمعت البلقيني يسميه البويطي لكثرة استحضاره له». كما ذكر صاحب **البدر الطالع** أن محمد بن مسعود الرومي الحنفي: «أكثر من قراءة الكافية لابن الحاجب وإقرائها حتى نسب إليها بزيادة جيم كما هي قاعدة الترك في النسب [الكافياجي]».

فلربما ما سمّت أمة أبناءها بأسماء الكتب قدر ما فعلت الثقافة العربية

(١٣٨) أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، **الدليل الشافي على المنهل الصافي**، تحقيق وتقديم فهيم محمد شلتوت ([مكة: جامعة أم القرى، ١٣٧٥])، ج ٢، ص ٥٧٨.

(١٣٩) ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج ٣، ص ٦.

(١٤٠) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٧)، ج ١، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(١٤١) ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج ١، ص ٢٥٥.

(١٤٢) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٩١.

(١٤٣) زين الدين قاسم بن قطلوبغا، **تاج التراجم في من صنف من الحنفية**، تحقيق محمد خير رمضان يوسف (دمشق: دار القلم، ١٩٩٢)، ص ٢٧١.

(١٤٤) اللبلي، **فهرست اللبلي**، ص ٢٨.

الإسلامية. كلا ولم تسمِّ أمة الكتب باسم ملوكها قدر ما فعلت هي. كذا فعل الإمام أبو بكر الشاشي ألّف كتباً في الفقه بأمر الخليفة المستظهر بالله وسمّاه باسم **المستظهري**، ومثله فعل إمام الحرمين الجويني ألّف كتاباً في الفقه السياسي باسم غياث الدين نظام الملك وسمّاه **الغياثي**، وألّف أيضاً مختصر «الطيف» سمّاه **الرسالة النظامية**، وألّف سبط الإمام ابن فورك كتاباً في أصول الدين باسم الوزير نظام الملك ـ الملقب بقوام الدين ـ وسمّاه **النظامي**، وألّف ابن فارس كتاباً في اللغة باسم الصاحب كافي الكفاة وسمّاه **الصاحبي**، وألّف الإمام أبو علي الفارسي كتاباً في النحو باسم السلطان عضد الدولة وسمّاه **العضدي**، ونظيره فعل القاضي عضد الدين الإيجي ألّف كتاباً في المعاني والبيان باسم السلطان غياث الدين وأسماه **الفوائد الغياثية**، والحافظ جلال الدين السيوطي ألّف كتاباً باسم الخليفة المتوكل على الله في الألفاظ التي وقعت في القرآن وذكر الصحابة والتابعون أنها بلغة الحبشة أو الفرس أو غيرهم مما سوى العرب سمّاه **المتوكلي**، وألّف الحكيم نصير الدين الطوسي الأخلاق المشهورة **بأخلاق الناصري** لناصر الدين محتشم، حاكم قهستان الإسماعيلي، وألّف الطبيب شرف الدين الجرجاني كتاب **الذخيرة الخوارزمشاهية في الطب الفارسي** في خدمة السلطان علاء الدين محمد خوارزمشاه.

هذا ناهيك بملوك وأمراء فتنوا بالكتاب الواحد وبذلوا للحصول عليه الغالي والنفيس. يكفي أن نلمع هنا إلى المنصور بن عامر الأندلسي الذي كان مغرماً بكتاب **الجَوَّاس** يقرأ عليه كل ليلة شيء منه. وهو كتاب يحكي قصة الجواس بن قعطل المذحجي مع ابنة عمه عفراء. وقد قيل عنه: «وهو كتاب لطيف ممتع جداً؛ انخرم في الفتن التي كانت بالأندلس، فسقطت منه أوراق لم توجد بعد، وكان المنصور كثير الشغف بهذا الكتاب، حتى رتب له من يقرؤه بحضرته كل ليلة»(١٤٥).

أكثر من هذا، ما كانوا مفضلين للكتاب الواحد يتلونه أبد العمر، بل كانوا مدققين في الفصل الواحد، بل في الفقرة الواحدة، بل في الآية الواحدة. فقد عرف حكماء العرب معنى الدراية بفكر المفكر حد الوقوف على الفقرة من كتبه الوقفات الطوال. إذ ذكر أن شيخ الإسلام أبا إسماعيل

---

(١٤٥) القفطي، إنباه الرواة على إنباه النحاة، ج ٢، ص ٨٦.

الهروي عقد على تفسير قوله تعالى: ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى﴾[١٤٦] ثلاثمائة وستين مجلساً[١٤٧]. وقد ذكر الغزي أن الفقيه والنحوي قاسم البغدادي كان يدرس كل يوم سطرين أو ثلاثة، ويتكلم عليها بكل ما يمكن إيراده من الفوائد: من نحو وصرف ومعان وبيان ومنطق وأصول، مع رفع كل ما أشكل على الطلبة على أحسن الوجوه وألطفها، وكان يتعيب على الطلبة في ما يفوتهم من الإشكالات إذا لم ينتبهوا له[١٤٨].

وكم أعطوا الكتب حقها. هذا علي بن يوسف الفناري حكى عنه تلميذه عابد جلبي، فقال: «شرعت عنده في [قراءة] المطول، فكنا نقرأ عليه في كل يوم سطراً واحداً أو سطرين، ومع ذلك يمتد الدرس من الضحوة إلى العصر، ولما مضت ستة أشهر قال: «إن الذي قرأتموه الآن يقال له قراءة الكتاب، وبعد هذا اقرؤوا الفن»، فبعد ذلك قرأنا في كل يوم ورقتين وأتممناه في ستة أشهر»[١٤٩].

أنكى من هذا، بلغ ببعض كتاب العرب حب الكتب حد التعلق بها وتصييرها هجّيراهم. هذا ابن القفطي جمع من الكتب ما لا يوصف، وقصد بها الآفاق، وكان لا يحب من الدنيا سواها، ولم يكن له دار ولا زوجة، وأوصى بكتبه للناصر صاحب حلب، وكانت تساوي خمسين ألف دينار، وله حكايات غريبة في غرامه بالكتب[١٥٠]. وهذا عالم ضرير هو شافع بن علي العسقلاني كان جمّاعة للكتب، خلّف ثمانية عشر خزانة مملوءة كتباً نفيسة أدبية، وكانت زوجته تعرف ثمن كل كتاب، وبقيت تبيع منها إلى سنة تسع وثلاثين وسبعمائة [توفي سنة ثلاثة وثلاثين وسبعمائة]. وكان مولعاً بالكتب حتى بعد أن أُضر، فكان إذا لمس الكتاب وجسه قال: «هذا الكتاب الفلاني وملكته في الوقت الفلاني»، وكان إذا أراد أي مجلد كان قام إلى خزانته، وتناوله كأنه الآن وضعه بيده[١٥١]. وكان تهمّمهم بالكتب حد أنهم مدحوا من

---

(١٤٦) **القرآن الكريم**، «سورة الأنبياء،» الآية ١٠١.

(١٤٧) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٤، ص ٤٥.

(١٤٨) الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة**، ج ١، ص ٢٩٥.

(١٤٩) أبو الحسنات محمد بن الحي اللكنوي، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، تحقيق محمد بدر الدين أبو فراس (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، [د. ت.])، ص ١٣٩.

(١٥٠) أبو عبد الله محمد بن شاكر الكتبي، **فوات الوفيات والذيل عليها**، تحقيق إحسان عباس، ٥ ج (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣ ـ ١٩٧؟])، مج ٣، ص ١١٨.

(١٥١) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٩٣.

كان ينطق وكأنه ينطق عن كتاب. يكفي أن نذكر، هنا، ما حكاه القاضي شمس الدين بن الديري: «سمعت الشيخ علاء الدين البساطي ببيت المقدس يقول وقد سألته: هل رأيت الشيخ تقي الدين بن تيمية؟ فقال: نعم. قلت: كيف كانت صفته؟ فقال لي: هل رأيت قبة الصخرة؟ فقلت: نعم. قال: كان كقبة الصخرة مَلِئ كتباً، بها لسان ينطق»[١٥٢].

هذا وقد بلغ بالعرب حب الكتاب والاستهتار الباهظ به إلى الحد الذي أنشأوا له أسواقاً ـ وما كان أكثرها! ـ هذا فضلاً عن الوراقين الذين ذكر اليعقوبي متحدثاً عن أرباض بغداد في أواخر المائة الثالثة وحده: «وأكثر من فيه في هذا الوقت الوراقون أصحاب الكتب، فإن به أكثر من مائة حانوت للوراقين»، وذكر ابن الجوزي في **مناقب بغداد** سوق الوراقين في زمانه (ت ٥٩٧) بقوله: «إنها سوق كبيرة، وهي مجالس العلماء والشعراء». واشتهر بهذا الصدد سماسرة كتب كثر. من بينهم ابن صورة الكتبي. هذا الذي كان سمساراً في الكتب بمصر وله في ذلك حظ كبير، وكان يجلس في دهليز داره لذلك ويجتمع الناس عنده كل يوم الأحد والأربعاء من أعيان الرؤساء والفضلاء، ويعرض عليهم الكُتب التي تباع، ولا يزالون عنده إلى انقضاء وقت السوق[١٥٣]. والحكايات عن تجار الكتب منبثة في ثنايا كتب الأخبار والأدب يكاد لا يخلو منها كتاب.

وفي حب حكماء العرب الكتاب حدثت مآسٍ ومآسٍ. هذا الكاتب الوزير الأندلسي أبو جعفر أحمد بن عباس يحكى عنه أنه: «كانَ كاتباً حسن الكتابة، مليح الخط، جيد الخطابة، غزير الأدب، قوي المعرفة، شارعاً في الفقه، مشاركاً في العلوم، مقتبساً للشعر من غير طبع فيه، حاضر الجواب، ذكي الخاطر، جامعاً للأدوات الملوكية، جميل الوجه، حسن الخلقة، كلفاً بالأدب، مؤثراً له على سائر لذاته، جمّاعاً للدفاتر، مقتنياً للجيد منها، مغالياً فيها، نقّاعاً من خصه بشيء منها (. . .) أثرى كثير من الوراقين والتجار معه فيها، حتى جمع منها ما لم يكن عند ملك. حكى وراقه أنه حصلها قبل مقتله بسنة، فبلغت المجلدات في التحصيل أربعمائة ألف، وأما الدفاتر المخرومة فلم يقف على عددها لكثرتها (. . .) فلما حمل إلى الطاغية باديس ليلقى

---

(١٥٢) السخاوي، **كتاب التبر المسبوك في ذيل السلوك**، ج ١، ص ١٤١.
(١٥٣) المصدر نفسه، مج ٤، ص ١٨٤.

حتفه على يديه ما كان من شيء يهمه إلا الحفاظ على كتبه، وكان يقول لمعاوني جلّاده: «الله الله في حمولتي! قولا لابن باديس يحتاط عليها فلا تنخرم، فإن فيها قطعة دفاتر لا كفاء لها!» وكان المعاونون يضحكون من وصيته هذه. أكثر من ذلك، لما مثل بين يدي الطاغية خاطبه قائلاً: «أريد أن تتقدم إلى حفظ دفاتري فإنها أهم مالي»!»(١٥٤) فانظر! ولك عبرة في حياة العلامة ابن الملقّن. فقد أنشأ الرجل مكتبة ضخمة جمع فيها من كنوز الكتب ما لا يدخل تحت حصر، وقد أعانه على إنشاء هذه المكتبة كثرة المال ورخاء الأسعار وقلة العيال. وقد منيت مكتبته هذه بحريق هائل أتى على معظمها، فحزن عليها حزناً شديداً حتى تغير حاله، فحجبه ابنه، فبقي كذلك قليلاً إلى أن مات في السادس والعشرين من ربيع الأول سنة أربع وثمانمئة.

أعجب من هذا، بلغوا بالشغف بالقراءة حد الموت. هذا عالم النحو الكبير أبو العباس الشيباني قال عنه ابن خلكان: «وكان سبب موته أنه خرج من الجامع وفي يده كتاب ينظر فيه، وكان قد أصابه صمم شديد، فصدمته فرس، فألقته في هوة، فاضطرب دماغه، فمات في اليوم الثاني»(١٥٥). وأقرأوا حتى الموت. وهذه الفقيهة الزاهدة زينب بنت يحيى بن الشيخ عز الدين بن عبد السلام، ذكرها الذهبي، فقال: «كان فيها خير وعبادة وحب للرواية بحيث إنه قرئ عليها يوم موتها عدة أجزاء»(١٥٦). وهذا الفقيه الزاهد أبو العباس بن الغماز الأنصاري ذكر عنه صاحب **عنوان الدراية** أنه: «تخلى في آخر عمره، رحمه الله، وجلس للرواية والتصحيح إلى أن مات رحمه الله. ولقد أخبرني بعض الطلبة أنه كان يروي عنه، وبقي عليه قدر يسير من الكتاب الذي كان يرويه، فحضه رحمه الله على تكميله، وقال له: إنك قد لا تجدني بعد هذه الأيام. قال: ولم يقعد بعدها إلا قدر ثمانية أيام وتوفي»(١٥٧). وهذا الفقيه أحمد الصالحي الجمار المعروف بابن الشِّحنة ذكره السبكي في معجم شيوخه، فقال: «(. . .) كان قد شرع عليه في قراءة «البخاري» في يوم الأحد قبل موته [الاثنين ٢٥ صفر ٧٣٠ هـ] بيوم، فقرئ ميعاد يوم الأحد وميعاد يوم

(١٥٤) أبو الحسن علي بن بسام، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق إحسان عباس (ليبيا؛ تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٨)، ص ٦٦٢ ـ ٦٦٧.

(١٥٥) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١١، ص ٨٤.

(١٥٦) ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج ٢، ص ١٢٢.

(١٥٧) الغبريني، **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**، ص ١٢٠.

الإثنين، وتوفي بعد الفراغ من القراءة بقليل»[١٥٨]. وهذا أحمد بن هبة بن أبي جرادة ـ والد ابن العديم صاحب **بغية الطلب في تاريخ حلب** ـ حكى عن موته ابنه فقال: «وكان رحمه الله في مرضه ذلك يطلب مني أن أقرأ له شيئاً في كتاب **أدب المريض** والعائد لأبي شجاع البسطامي، ويسألني أن أورد له أشياء وردت في الصبر وما ينبغي للمريض أن يقوله ويدعو به مما ينفعه لآخرته».

وأنشأ بعض زهاد وحكماء ووعاظ العرب في حب المعرفة نصوصاً فريدة. هذا إفضاء واحد من هؤلاء خطه الواعظ ابن الجوزي في تضاعيف خواطره: «إني رجل حبب إليَّ العلم من زمن الطفولة فتشاغلت به. ثم لم يحبب لي فن واحد منه، بل فنونه كلها. ثم لا تقتصر همتي في فن على بعضه، بل تروم استقصاءه. والزمان لا يسع، والعمر أضيق، والشوق يقوى، والعجز يظهر، فيبقى وقوف بعض المطلوبات حسرات»[١٥٩]. وحكى عن نفسه في مكان آخر بقوله: «وإني أخبر عن حالي، ما أشبع من مطالعة الكتب، وإذا رأيت كتاباً لم أره، فكأني وقعت على كنز (. . .) ولو قلت إني طالعت عشرين ألف مجلد كان أكثر وأنا بعد في الطلب. فاستفدت بالنظر فيها من ملاحظة سير القوم، وقدر هممهم، وحفظهم، وعباداتهم، وغرائب علومهم، ما لا يعرفه من لم يطالع، فصرت استزري ما الناس فيه، وأحتقر همم الطلاب، ولله الحمد»[١٦٠].

وكم قرأوا الكتاب الواحد المرار العديدة، وأعادوا قراءته القراءات. تكفينا هنا قصة ابن سينا مع كتاب **ما بعد الطبيعة** لصاحبه أرسطو. إذ يحكي عن نفسه بعد عرضه لمسار تعلمه: «(. . .) ثم عدلت إلى [العلم] الإلهي، وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة، فما كنت أفهم ما فيه، والتبس عليَّ غرض واضعه، حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لي محفوظاً. وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به، وأيست من نفسي وقلت: «هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه». وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في [سوق] الوراقين، وبيد دلال مجلد ينادي عليه. فعرضه عليَّ فرددته رد متبرّم، معتقداً أن لا

---

(١٥٨) تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **معجم الشيوخ**، تخريج شمس الدين أبي عبد الله بن سعد الصالحي الحنبلي؛ حققه وعلق عليه بشار عواد معروف، رائد يوسف العنبكي ومصطفى إسماعيل الأعظمي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٤)، ص ٦٤.

(١٥٩) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **صيد الخاطر** ([القاهرة]: مكتبة الصفا، ٢٠٠٤)، ص ٣١.

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٢٠.

فائدة من هذا العلم. فقال لي: «اشتر مني هذا فإنه رخيص أبيعكه بثلاثة دراهم، وصاحبه محتاج إلى ثمنه»، واشتريته فإذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي **في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة**. ورجعت إلى بيتي وأسرعت قراءته، فانفتح عليَّ في الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان لي محفوظاً على ظهر القلب. وفرحت بذلك وتصدقت في ثاني يومه بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى»(١٦١). وتكفينا قصة السيد الشريف الجرجاني مع كتاب **شرح المطالع** لصاحبه قطب الدين الرازي، فقد ذكر الكفوي أن: «السيد بعدما قرأ شرح المطالع ست عشرة مرة، قال في نفسه: «لا بد أن أقرأه على مؤلفه»، فذهب إليه وهو بهراة والتمس منه أن يقرأ عليه شرح المطالع، وكان الشارح عند ذلك قد بلغ من العمر مائة وعشرين سنة، وسقط حاجباه على عينيه من الكبر، فرفع حاجبيه عن عينيه، ونظر إلى السيد وهو في سن الشباب، فقال: «أنت رجل شاب، وأنا شيخ ضعيف لا أقدر أن أدرس لك، فإن أردت أن تسمع شرح المطالع مني فاذهب إلى مبارك شاه وهو يقرؤك كما سمع مني». وكان مبارك شاه في ذلك الوقت مدرساً بمصر، وكان هو غلام الشارح ربّاه وهو صغير في حجره وعلمه كل ما علمه، فذهب السيد من هراة إلى مصر ومعه كتاب **الشارح** إلى مبارك شاه، فلما قرأ كتاب **الشارح** قبله وقال: «نعم، إلا أنه ليس لك درس مستقل وليس لك قراءة أصلاً ولا آذن لك في التكلم، بل تقنع بمجرد السماع»، فرضي الشريف بكل ما ذكره، وكان قد ابتدأ الشرح المذكور لرجل من أولاد الأكابر بمصر، فحضر الشريف الدرس معه، وكان بيت مبارك شاه متصلاً بالمدرسة وله باب إليها، فخرج ذات ليلة إلى صحن المدرسة يدور فيها، فسمع في حجرة صوتاً، فاستمع فإذا الشريف يقول: قال الشارح كذا، وقال الأستاذ كذا، وأنا أقول كذا، وقرأ كلمات لطيفة أعجب بها مبارك شاه حتى رقص من شدة طربه، فأذن للسيد أن يقرأ ويتكلم ويفعل ما يريد، وسوّد الشريف حاشية شرح المطالع هناك»(١٦٢).

على أن بعضهم نبغ من غير قراءة. وقليل ما هم. هذا الإمام قطب الدين أبي الخير ذكر أنه: «كان له نظم جيد، وحافظة في التاريخ قوية، وذكاء يتسلط به على الخوض في الكثير من الفنون، بحيث يقضى له بالتقدم فيها؛ مع قلة

---

(١٦١) أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ص ٤٠٢ ـ ٤٠٣.

(١٦٢) اللكنوي، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

مطالعته، بل يكاد لا أحد يراه ناظراً في كتاب»(١٦٣). وهذا العلامة أبو الحسن الحرالي أُثِر عنه أنه: «زهد، (ﷺ)، حتى في الكتب، فإنه لم يكن عنده منها شيء، وكان لا يفتقر في مواعيده إلى مطالعة أو مراجعة شيء، لإحاطته وتحصيله، وجميع ما صنفه من الكتب ما كان يراجع فيه كتباً ولا يطالع فيه سوى مجرد فكره وتسديد نظره»(١٦٤). وهذا أبو الفضل المشدالي المغربي المالكي ـ ويعرف في المشرق بأبي الفضل وفي المغرب بابن أبي القاسم ـ ذكر سيرته الشوكاني فقال: «ودرس الناس في عدة فنون فبهر العقول وأدهش الألباب، على أسلوب غريب بعبارة جزلة وطلاقة كأنها السيل، بحيث يكون جهد الفاضل البحاث أن يفهم ما يلقيه. حتى قال له الطلبة: تنزل لنا في العبارة فإنا لا نفهم جميع ما تقول، فقال: لا تنزلوني إليكم ودعوني أرقيكم إليَّ. فبعد كذا وكذا مدة حدها تصيرون إلى فهم كلامي. فكان الأمر كما قال. وكان جماعة من أعيان تلامذته يطالعون الدرس ويجتهدون في ذلك غاية الاجتهاد حتى يظن بعضهم أنه يفوق عليه، فإذا وقع الدرس أظهر لهم من المباحث ما لم يخطر لهم ببال، مع امتحانهم له مراراً فيجدونه في خلوته نائماً غير مكترث بمطالعة ولا غيرها». كما إن بعضهم نبغ بنفسه من غير قراءة على شيخ مخصوص. وهكذا لئن جعلوا القراءة على شيخ شرط أيما قراءة، فإن منهم من لم يقرأ على شيخ وإنما قرأ على نفسه في عصامية قراءة قل أن تجد لها نظيراً. هذا ابن سينا يحكي في سيرته التي أملاها على تلميذه الجوزجاني كيف أنه ابتدر إلى قراءة كل ما أتيح له، فلما شرع في قراءة المنطق على يد شيخ منطقي أحرجه: «(. . .) ثم ابتدأت بكتاب إيساغوجي على الناتلي. ولما ذكر لي حد الجنس، أنه هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو، فأخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله، وتعجب مني كل العجب، حذر والدي من شغلي بغير المعلم». وما أفاد التحذير إذ سرعان ما أقبل الفتى ذو السادسة عشرة على كتب المنطق يقرأها بنهم شديد: «وفي هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها، ولا اشتغلت النهار بغيره [= المنطق] (. . .) وكلما كنت أتحير في مسألة ولم أظفر بالحد الأوسط في قياس ترددت إلى الجامع، وصليت وابتهلت إلى مبدع الكل، حتى فتح لي المنغلق، وتيسر المتعسر»(١٦٥).

---

(١٦٣) السخاوي، **كتاب التبر المسبوك في ذيل السلوك**، ج ٢، ص ١٤٩.

(١٦٤) الغبريني، **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**، ص ١٤٨.

(١٦٥) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص ٤٠١ ـ ٤٠٢.

وقد استبردوا بأشد استبراد يكون البله في القراءة. هذا النحوي البصري أبو الفهد قرأ على الزجّاج **كتاب سيبويه** مرتين، وكان فيه بله وتغفّل. فقال له الزجّاج وقد قرأ عليه **كتاب سيبويه** دفعة ثانية: «يا أبا الفهد، أنت في الدفعة الأولى أحسن حالاً منك في الدفعة الثانية!»(١٦٦)، أما صاحب **منطق الطير** ـ فريد الدين العطار ـ فقد أنهج لنا نهجاً جديداً في القراءة كان من شأنه أن انمحت به قراءتنا القديمة. فأما القراءة القديمة فهي إذ كانت تقرأ النص إنما هي على التحقيق كانت تحجبه. وأما القراءة الجديدة فهي القراءة ولّادة المعاني بما يكاد لا ينتهي. وقد نقل صاحب كتاب **شذرات الذهب** أن بعض الأكابر ذكر أن بعض أهل الظاهر ـ الحرف ـ في عصر الحافظ بن حجر قرأ تائية ابن الفارض ـ وهي قصيدة صوفية إشارية شهيرة ـ ودبج عليها شرحاً، وأرسله إلى بعض عظماء صوفية الوقت ليقرضه. فأقام الشرح عنده مدة، ثم كتب عليه عند إعادته إلى صاحبه:

سارت مشرِّقة وسرت مغرِّباً شتان بين مشرِّق ومغرِّب

فقيل له في ذلك ـ وقد استنكر جوابه ـ فقال: «مولنا الشارح اعتنى بإرجاع الضمائر والمبتدأ والخبر والجناس والاستعارة، وما هنالك من اللغة والبديع، ومراد الناظم وراء ذلك كله»(١٦٧). والحال أن هي ذي القراءة التي استهجنها فريد الدين العطار لما قال عن نفسه: «قرأ كل كتاب فلم يجد الكتب إلا حجباً». أما القراءة الأخرى فقد قال عنها: «ونظمي يتّسم بميزة عجيبة؛ إذ يولّد في كل آونة معاني جديدة. فإذا تيسرت لك مطالعته أكثر من مرة، فسيزداد، بلا ريب، حسناً لديك كل مرة. ولا يمكن أن ترتفع الحجب عن هذه العروس المدللة إلا بالتدرج»(١٦٨). ولهذا ما جعلوا القراءة هملاً، بل دققوها وجعلوا لها منازل ومراتب، فقالوا: قراءة تفهم، وقراءة تفقه، وقراءة اعتبار . . . وغيرها.

ذاك كان أعلى ما بلغه فن القراءة في التراث العربي الإسلامي. فلْيُعتبر!

---

(١٦٦) القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، ج ٤، ص ١٥٨.

(١٦٧) ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج ٧، ص ٢٦٤.

(١٦٨) فريد الدين محمد بن إبراهيم العطار، **منطق الطير**، دراسة وترجمة بديع محمد جمعة (بيروت: دار الأندلس، ١٩٩٦)، ص ٤٣٣.

كتاب الكتابة

«أنت هوس تؤلف كلامك من الكتب وتتكلم به، إن ضاع كتابك ما تصنع، أو وقع الحريق في كتبك، أو انطفأ مصباحك الذي تبصر به؟»

عبد القادر الجيلاني

«كتبي أصحابي».

أبو الحسن الشاذلي

«الكتابة نقش عجيب معناه أعجب من صورته».

«دع عنك الكتابة لست منها ولو سوّدت وجهك بالمداد».

ابن قيم الجوزية

«إني أعلم أن فتنة اللسان والقلم أشد من فتنة النساء والحرص على المال».

الجاحظ

«الحق ليس بأقوال تسطّر».

«وقد يطغى القلم، وتجمح الكلم».

ابن بسام

«القلم ليس معصوماً من الطغيان».

حاجي خليفة

«ليس كل من صنّف صنّف».

«أنا مرتب ولست بمصنّف».

ابن الجوزي

تركت التصابي للصواب وأهله   وبيض الطلى للبيض والسمر للسمر

مدامي مدادي والكؤوس محابري   وندماي أقلامي ومنقلتي سفري

أبو القاسم بن عبد الغفور الوزير الأندلسي

«(. . .) وشرعت فيه متوكلاً على الله عز وجل، والقلم ينزلق في مزالق الوجل والورق يبلع ريق الحياء والخجل».

طاش كبرى زاده في مقدمة أحد كتبه

«وقد عوّلت على الفكر في أن يلم شعث قريحتي ويضم، وقلت للقلم: «هلمّ إلى المساعدة على الجواب»، فقال: «لا أهلم» (. . .)»

الصفدي

حكى تاج الدين السبكي ـ صاحب طبقات الشافعية ـ عن والده علي بن عبد الكافي، فقال: «وكنت أراه يكتب «المنهاج» ثم يفكر، ثم يكتب، وربما كتب المتن، ثم نظر الكتب، ثم وضعها من يده، وانصرف إلى مكان آخر، وجلس ففكر ساعة، ثم كتب (. . .)».

هناك، على الحقيقة، وجهان للثقافة العربية الإسلامية: وجه «جليّ» هو وجه الشرارة التي انقدحت عنها شعلة هذه الثقافة: حضارة «إِقْرَأْ». ووجه «خفيّ» هو وجه حضارة تبدّت بعد نداء «إقرأ» هذا بما ناهز القرنين من الزمن أو ينيف؛ أعني حضارة: «أُكْتُبْ» التي اتخذت صيغاً أمرية شتى ـ شأن «دَوِّنْ» و«أَلِّفْ» و«صَنِّفْ» ـ كان أن استجاب لها بعض مفكري العرب وغيرهم كثير. وما زالت هذه الحضارة تكتب حتى كتبت ما لم تكتبه حضارة أخرى، بل ما لم تكتبه كل الحضارات التي كانت معاصرة لها مجتمعة. غير أن هنا مسألة للنظر. ووجه هذه المسألة: ليس العجب من أن تكتب هذه الثقافة العربية، وإنما العجب من ألا تكتب. إذ ذهب حكماء العرب ثلاثة مذاهب في هذا الباب: منهم من شك أو توقّف فما كتب هو بالمرة، ومنهم من كتب وثبت، ومنهم من كتب وندم فعاد على ما كتب بالمحو أو التحريق أو التخريق أو الدفن.

والحال أنه تقف خلف ظاهرة «الكتابة» ـ في الثقافة العربية ـ «مرويتان مؤسِّستان» كبيرتان: **الأولى** إيجابية **والثانية** سلبية. تورد المروية الأولى جل الكتب التي أُلّفت في الكُتاب، وفي الأدب. إذ يمكن أن نعتبر، بضرب من التجوز في الإشارة والتسمح في العبارة، أن «الأسطورة المؤسِّسة» للكتابة في الثقافة العربية ـ هي تلك التي أوردها صاحب كتاب أدب الدنيا والدين، فكان أن قال في أمر «الكتابة» على وجه الجملة: «واختلف في أول من كتب الخط، فذكر كعب الأحبار أن أول من كتب آدم عليه السلام، كتب سائر الكتب، قبل موته بثلاث مئة سنة من طين، ثم طبخه، فلما غرقت الأرض في أيام نوح على

نبينا وعليه السلام، بقيت الكتابة، فأصاب كل قوم كتابتهم، وبقي الكتاب العربي، إلى أن خص الله تعالى به إسماعيل، فأصابه وتعلمها (. . .)»، إلى أن قال في شأن «الكتابة العربية» على وجه التخصيص: «واختلف في أول من كتب بالعربية، فذكر كعب الأحبار أن أول من كتب بها آدم عليه السلام، ثم وجدها بعد الطوفان إسماعيل على نبينا وعليه السلام. وحكى ابن عباس رضي الله عنهما، أن أول من كتب بها ووضعها، إسماعيل عليه السلام، على لفظه ومنطقه. وحكى عروة بن الزبير (ﷺ) [أن] أول من كتب بها قوم من الأوائل أسماؤهم: أبجد، وهوز، وحطي، وكلمن، وسعفص، وقرشت، وكانوا ملوك مدين (. . .)»»[1]. فلا غرابة إذاً أن نجد من حكماء العرب والمسلمين من ادعى أنه قرأ ما كتبه آدم، وقد قال عنه: «(. . .) هو أول من استخرج الصنائع وآلاتها وعلّمها أولاده، واستخرج أيضاً العلوم، ودوّنها لأولاده، ورأيت بعض كتبه في التعفينات، وبعض الصنائع والعلوم (. . .)»[2].

تلقاء هذا، لئن جاز وصف هذه «المروية المؤسسة» الأولى بوسم «المروية المؤسسة الإيجابية»، وذلك بما شكّلته من قدوة وحدية في ضوئها كتب الكتاب ما كتبوا تيمناً بما نسب من فعل الكتابة الأولى إلى أبي البشرية آدم وتخليداً لرسمه ورقمه، فإن ثمة «مروية» قد تكون أدّت دور «المروية السلبية» التي لربما كبحت فعل الكتابة في الثقافة العربية كبحاً غير شعوري. وهي تتعلق بكاتب الرسول عبد الله بن أبي سرح الذي كان من كتبة الوحي، ثم ما فتئ أن انقلب على عقبه، «فارتد ولحق بالمشركين». أكثر من هذا، نسب إليه القول: «إن محمداً ليكتب بما شئت»[3]. ثم ما فتئ أن أعلن توبته في ما بعد. غير أنه يبدو أن هذه التوبة ـ على فرض صدقها ـ كانت غير كافية حتى تمحي صورة ارتباط الكتابة بالتحريف والانحراف. وقد أنشأ الجاحظ رسالته الموسومة **رسالة في ذم الكتاب**، ومن بين ما ذكر فيها مروية الكتابة المقرونة بالردة هذه، فقال:

---

(١) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، تحقيق مصطفى السقا، الذخائر؛ ١٢٧ (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٣)، ص ٥١ ـ ٥٢.

(٢) شمس الدين محمد الشهرزوري، **كتاب نزهة الأرواح وروضة الأفرح: تواريخ الحكماء**، راجعه وأشرف على تحقيقه وقدم له بدراسة مستفيضة محمد علي أبو ريان؛ تصدير عمر عبد العزيز عمر (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٣)، ص ١٢٥.

(٣) أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، **كتاب الوزراء والكتاب**، حققه ووضع فهارسه مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، الذخائر؛ ١٢٦ (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٣)، ص ١٣ ـ ١٤.

«وما ظنك بقوم [الكتّاب] منهم أول مرتد كان في الإسلام، كتب لرسول الله (ﷺ)، فخالف في كتابه إملاءه، فأنزل الله فيه آيات من القرآن نهى فيها عن اتخاذه كاتباً، فهرب حتى مات بجزيرة العرب كافراً [لعل الجاحظ سها في نهاية هذا الخبر]، وهو عبد الله بن أبي سرح»(٤). هكذا انطلقت إذاً هذه المروية لتتحول إلى ضرب من الأسطورة السالبة للكتابة تشهد على التزيد في الرواية إلى حد تشويه القصة الأصلية... فما افترض أن أبا البشرية كتبه رمجه الكاتب المرتد! كتابة فترميج أو محو: على هذا كان مدار اعتبار الكتابة العربية. وبهذا انطبعت الكتابة، في الثقافة العربية، أبداً بطابع التشكيك فيها واستشكال أمرها، فكان أن كان من حكماء العرب من منهم ما كتب، وكان منهم من كتب ورجع، وكان منهم من كتب وأصر.

وقد فصل القول في وجه من هذه المسألة، على العهد الإسلامي، الخطيب البغدادي في كتابه **تقييد العلم**، فأورد أحاديث الرسول والصحابة والتابعين التي يستفاد منها النهي عن كتابة غير القرآن من أحاديث وكتب سماوية وآراء فقهية، كما روى عن العديد من الصحابة والتابعين أنهم محوا المكتوب. وذلك مثل ما ورد عن أبي هريرة: «خرج علينا رسول (ﷺ) ونحن نكتب الأحاديث، فقال: «ما هذا الذي تكتبون؟» قلنا: «أحاديث سمعناها منك». قال: «أكتاباً غير كتاب الله تريدون؛ ما أضل الأمم من قبلكم إلا ما اكتتبوا من الكتب مع كتاب الله»، وقد أضاف أبو هريرة: «فجمعناها في صعيد واحد فألقيناها في النار»(٥). وورد عن بعض الصحابة النهي عن الكتابة، وذلك مثلما ورد في حديث عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود: «كنا نسمع الشيء فنكتبه، ففطن لنا عبد الله، فدعا أم ولده، ودعا بالكتاب وبإجانة ماء، فغسله»(٦). وورد عن التابعين منعهم كتابة الحديث عنهم، وذلك مثلما ورد ذلك في حديث عبد الرحمن بن عثمان عن أبيه عثمان الدمشقي من أنه خرق ما كتبه قوم عنه من رواية أحاديث(٧). وما كان الأمر مقتصراً على

---

(٤) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، «رسالة ذم أخلاق الكتاب،» في: أبو عثمان عمرو ابن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ: الرسائل السياسية**، قدم لها وبوّبها علي بو ملحم، ط ٣ (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥)، ص ٦٠٦.

(٥) انظر تخريج الحديث في: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تقييد العلم**، ص ٣٣ ـ ٣٤.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٥.

أحاديث النبي، بل تجاوزها إلى الكتب السماوية الأخرى، وإلى آراء الصحابة والتابعين. ولو نحن أوردنا كل هذه المرويات لطال بها هذا الفصل طولاً فاحشاً، فلتطلب من مظانها.

هذا، وقد ذهب الخطيب البغدادي في تعليل هذه الظاهرة المذهب التالي: «قد ثبت أن كراهة من كره الكتاب من الصدر الأول، إنما هي لئلّا يضاهى بكتاب الله تعالى غيره، أو يشتغل عن القرآن بسواه؛ ونهي عن الكتب القديمة أن تتخذ، لأنه لا يعرف حقها من باطلها، وصحيحها من فاسدها، مع أن القرآن كفى منها، وصار مهيمناً عليها. ونهي عن كتب العلم في صدر الإسلام وجدته لقلة الفقهاء في ذلك الوقت، والمميز بين الوحي وغيره، لأن أكثر الأعراب لم يكونوا فقهوا في الدين، ولا جالسوا العلماء العارفين، فلم يؤمن أن يلحقوا ما يجدون من الصحف بالقرآن، ويعتقد أن ما اشتملت عليه كلام الرحمان»(٨).

غير أن واقع الحال كان أقوى من التحفظ على الكتابة، فكان لا بد من أن تكون ثمة كتابة. هذا الخطيب البغدادي نفسه، يعود ليقول: «إنما اتسع الناس في كتب العلم، وعوّلوا على تدوينه في الصحف، بعد الكراهة الأولى لذلك، لأن الروايات انتشرت، والأسانيد طالت، وأسماء الرجال وكناهم وأنسابهم كثرت، والعبارات بالألفاظ اختلفت، فعجزت القلوب عن حفظ ما ذكرنا، وصار علم الحديث أثبت من علم الحافظ مع رخصة رسول الله (ﷺ) لمن ضعف حفظه في الكتاب، وعمل السلف من الصحابة والتابعين»(٩). وإن رمز الاستئناس بالكتابة لهو الحديث المروي عن الرسول الكريم أن رجلاً اشتكاه ضعف الحفظ، فقال له: «استعن على حفظك بيمينك»، ومن قوله: «قيّدوا العلم بالكتاب». وقد قال أحمد بن إسماعيل:

يا طالب العلم إذا سمعته من الثقة
فاكتبه محتاطاً ولو بخنجر في حدقة
فرب علم فات من ضيّعه أن يلحقه(١٠)

لهذا لربما كنا مدينين بهذا التراث العربي المكتوب ـ وما أغناه وأعظمه ـ

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٩) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١١٥.

إلى غلبة سلطان النسيان على سلطان الذِّكر، ما استدعى ضرورة الضبط. فصار الكتاب أحب إلى العرب من النسيان. ولو كتب لمروية الكتابة العربية أن تكتب لافتتحت بالعبارة التالية: «في البدء كان المحو الذي اعترى الذاكرة، ثم سرعان ما حدثت الكتابة». إذ لم تكد تمضي العقود الأولى من القرن الثاني للهجرة حتى شرع أوائل المدونين يكتبون الحديث والفقه والتفسير. فصنّف ابن جريح التصانيف بمكة، وصنف سعيد بن أبي عروبة وحماد بن سلمة وغيرهما بالبصرة، وصنف أبو حنيفة الفقه والرأي بالكوفة، وصنف الأوزاعي بالشام، وصنف مالك كتاب **الموطأ** بالمدينة، وصنف ابن إسحاق المغازي، وصنف ابن معمر باليمن، وصنف الثوري كتاب **الجامع**، ثم بعد يسير صنف هشام كتبه، وصنف الليث بن سعد وعبد الله بن الربيعة، ثم ابن المبارك والقاضي أبو يوسف يعقوب بن وهب. وكثر تبويب العلم وتدوينه. ورتبت ودونت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس. وقبل هذا العصر كان سائر العلماء يتكلمون عن حفظهم، ويروون العلم عن صحف صحيحة غير مرتبة(١١).

والحال أن مفكري العرب اعتقدوا في «الكتابة» عقائد شتى، وذهبوا في شأن «التدوين» و«التأليف» مذاهب ثلاثة: منهم من رفض الكتابة بالكلية ولم يشغل نفسه بتصنيف بالمرة وامتنع، ورأى أن حقيقة الكتابة أن لا كتابة. ومنهم من ألّف التآليف، وما كف عن الكتابة ولا ندم. ومنهم من كتب وتراجع، فرمى بكتبه أو أحرقها واعتذر. فهذه ثلاثة مواقف نجد لها ما يُعدّ لا ويحصى من الأمثلة في الثقافة العربية القديمة. هنا بيان تفصيلي بها:

خذ بنا، بداية، إلى الموقف **الأول**. هنا نجد ممن نقل عنهم أنهم رفضوا الكتابة الفقيه أبو إدريس الخولاني. فقد حكى ابنه: «قال لي أبي: «أتكتب شيئاً مما تسمع مني؟» فقلت: «[نعم]»، [فقال:] «فائتني به»، قال: «فأتيت به فحرقه»»(١٢). ومنهم الزاهد الشعبي. فقد روي عنه أنه قال مكنياً عن امتناعه عن

---

(١١) الذهبي، نقلاً عن: أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، [د. ت.])، ج ١، ص ٣٥١.

(١٢) أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، دراسة وتحقيق محب الدين أبي سعيد عمر ابن غرامة العمروي، ٨٠ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥ ـ ٢٠٠٠)، ج ٧، ص ٣٦٩.

فعل «الكتابة»: «ما كتبت سوداء في بيضاء قَطّ»[١٣]. ومنهم الإمام أحمد بن حنبل، فقد ذكر عنه أنه كان: «لا يرى التصنيف»؛ أما كتاب **المسند** فقد قيل عنه إنه: «لم يصنّفه هو، ولا رتّبه، ولا اعتنى بتهذيبه، بل كان يرويه لولده، نسخاً وأجزاء، ويأمره أن ضع هذا في مسند فلان، وهذا في مسند فلان»[١٤]. أوضح من هذا القول قول من قال: «وقد كان الإمام أحمد يكره تدوين المسائل، ويحض على كتابة الأثر. فقال عبد الرحمن بن خاقان: «سألت أحمد ابن حنبل عن أبي ثور»، فقال: «لم يبلغني عنه إلا خير، إلا أنه لا يعجبني الكلام الذي يصيّرونه في كتبهم»»[١٥]. وقد نقل عن الإمام أحمد قوله: «إنما بلاؤهم من هذه الكتب التي وضعوها، وتركوا الآثار»[١٦]. وقد روى أحمد بن الحسين ـ وهو من أصحاب أحمد ـ فقال: «قال رجل لأبي عبد الله [يعني الإمام أحمد]: «أريد أن أكتب هذه المسائل؛ فإني أخاف النسيان». قال له أحمد: «لا تكتب عني شيئاً، لأنني أكره أن أكتب رأيي»». وأحس مرة بإنسان يكتب ومعه ألواح في كمه. فقال له: «لا تكتب رأيي، لعلي أقول الساعة بمسألة ثم أرجع غداً عنها»[١٧]. وهذا يوضّح أن الإمام نهى عن التأليف الشخصي والتصنيف ـ أي «الكتابة» بمعناها الحديث ـ وما نهى عن تدوين الحديث؛ أي أنه نهى عن كتابة الذات وسمح بكتابة الغير، لا الغير بإطلاق ولكنه النبي وأحاديثه؛ بمعنى أنه نهى عن الكتابة وسمح بالتدوين ـ وإلا فإن أغلب أهل الحديث على الأمر بالتدوين. إذ هذا سهل التستري روى أبو زرعة الطبري عن ابن درستويه عن صاحب سهل، فقال: «قال سهل، ورأى أصحاب الحديث، اجهدوا أن لا تلقوا الله إلا ومعكم المحابر». وأخبار أمثال هؤلاء المحدثين الحاضين على كتابة الأثر منبثة بالمئات في كتب الحديث. على أن بعض أهل الحفظ والحديث ظلوا على رفضهم التأليف. هذا العلّامة الزاهد

(١٣) أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ط ٥ (القاهرة: دار الريان للتراث؛ بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧)، مج ٤، ص ٣٢١.

(١٤) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، ١٨ مج (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦ ـ ١٩٩٧)، مج ١٠، ص ٦٦.

(١٥) المصدر نفسه، مج ٩، ص ٧٨.

(١٦) المصدر نفسه، مج ٩، ص ٨١.

(١٧) محمد بن الحسين بن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ١، ص ٣٩.

أحمد بن إسماعيل الأبشيطي حكى عنه السيوطي فقال: «اجتمعت به لما حججت، فسألته أن يحدثني بشيء لأكتبه عنه في المعجم، فامتنع، فقلت له: لِمَ يا سيدي وهذا خير؟ فقال: قال الشافعي (ﷺ):

فإن تجنبها كنت سلماً لأهلها وإن تجتذبها نازعتك كلابها

فعلمت أنه يشير إلى أن ذلك من أمور الدنيا»[١٨].

وعلى هذا المثال نسج الكثير من حكماء الإسلام. وممن امتنع عن الكتابة بعض أهل الصوفية. إذ يحكى أنه رئيت محبرة مع بعض الصوفية، فقال له صوفي آخر: «استر عورتك!». وحكى بعضهم قال: «دخلت على السري [السقطي] وهو شبيه بالمتغير اللون، قال: قلت: يا أبا الحسن مالك؟ قال: استأذن عليَّ الساعة رجل فأذنت له، فرأى في بيتي محبرة، فلما رآها قال: لا جزى الله من غرّ بي فيك خيراً. قال: قلت: ما لك؟ قال: محبرة! إنما ذه في بيوت البطّالين!»[١٩]. وقد أنشدوا للشبلي:

إذا طالبوني بعلم الورق برزت عليهم بعلم الخرق[٢٠]

إلا أن لحكاية المحبرة هذه حكاية مضادة. قال ابن باكويه: «نظر أبو عبد الله بن خفيف يوماً إلى ابن مكتوم وجماعة يكتبون شيئاً، فقال: ما هذا؟ قالوا: نكتب كذا وكذا، قال: اشتغلوا بتعلم شيء ولا يغرنكم كلام الصوفية؛ فإني كنت أخبئ محبرتي في جيب مرقعتي، والورق في حجزة سراويلي، وأذهب في الخفية إلى أهل العلم؛ فإذا علموا بي خاصموني وقالوا: لا يفلح، ثم احتاجوا إليَّ»[٢١].

ومن الصوفية الذين ما كتبوا الصوفي أبو الحسن الشاذلي، فقد ذكر صاحب مصنف **لطائف المنن** أن: «أصحاب الشيخ الإمام القطب أبي

---

(١٨) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٧)، ج ١، ص ٥٣٠.

(١٩) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ٢٠، ص ١٧٩.

(٢٠) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **صيد الخاطر** ([القاهرة]: مكتبة الصفا، ٢٠٠٤)، ص ٧٦.

(٢١) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، أشرف على التحقيق شعيب الأرنؤوط، ٢٣ مج، ط ٣ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤ ـ ١٩٨٥)، ج ١٦، ص ٣٤٦.

الحسن (. . .) قد أثبتوا جملاً من كلامه، وأن كان هو (ﷺ) لم يضع كتاباً»، وأضاف: «وقد بلغني عنه أنه قيل له: «يا سيدي لِمَ لا تضع الكتب في الدلالة على الله تعالى وعلوم القوم؟» فقال (ﷺ): «كتبي أصحابي»»[٢٢]. وكذلك فعل تلميذه أبو العباس المرسي؛ إذ حكى عنه صاحب كتاب طبقات الشاذلية، فقال: «كان (ﷺ)من أكابر العارفين، لم يرث علم الشاذلي (. . .) غيره، وهو أجلّ من أخذ عنه الطريق، ولم يضع (ﷺ) كتاباً. وكان يقول: «علوم هذه الطائفة علوم تحقيق، وعلوم التحقيق لا تسعها عقول عموم الخلق»»[٢٣]، وفي رواية أخرى: «ولم يضع كتاباً ولا رسالة قط كشيخه الشاذلي، وكان يقول: «هذه علوم لا يحمل فهمها عموم الخلق، والكتاب يقع في يد أهله وغيرهم، فكتبنا أصحابنا»»[٢٤].

ومنهم الشيخ أبو مدين الذي قال مريده أبو عبد الله بن أبي بكر الصنهاجي إنه سمع عليه كتاب **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى** من فاتحته إلى خاتمته قراءة تفقُّه، قال: فأول مجلس حضرته عليه أردت أن أقيد ما يقوله على الكتاب، قال: فمشيت، إلى داري وقيدت ما علق بخاطري من كلامه، فلما كان من الغد ووقع الحضور للدرس، كان أول ما افتتح به الشيخ كلامه أن قال: «أنا لا أريد أن يقيد عليَّ شيء مما أقوله على هذا الكتاب»، أو كلاماً هذا معناه، قال المريد: فأمسكت عن التقييد، وكان ذلك بداره ببجاية سنة إحدى وثلاثين وخمسمائة[٢٥]. ومنهم الزاهد الصوفي محمد بن عراق الذي

---

(٢٢) تاج الدين أبو الفضل أحمد بن محمد بن عطاء الله، **لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن**، تحقيق خليل عمران المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ص ٦.

(٢٣) الحسن بن محمد الكوهن الفاسي، **طبقات الشاذلية الكبرى (المسمى جامع الكرامات العلية في طبقات السادة الشاذلية)**، تحقيق مرسي محمد علي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١)، ص ٦١.

(٢٤) عبد الرؤوف محمد بن علي المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، تحقيق محمد أديب الجادر، ٣ ج في ٤ (بيروت: دار صادر، ١٩٩٩)، ج ٢، ص ٣٤٣.

(٢٥) أحمد بن أحمد بن عبد الله الغبريني، **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**، حققه وعلق عليه عادل نويهض، ط ٢ (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩)، ص ٢١٨، وأحمد بن حسين بن علي بن الخطيب، **أنس الفقير وعز الحقير**، اعتنى بنشره وتصحيحه محمد الفاسي وأدولف فور، سلسلة الرحلات؛ ٢ (الرباط: المركز الجامعي للبحث العلمي، ١٩٦٥)، ص. ٩٢.

يذكر أصحاب كتب طبقات الصوفية أنه تسلّك على يد علي بن ميمون، ففتح عليه، وأعطي لسان المعرفة، فألّف في المعرفة الصوفية التآليف (أربعة وعشرين كتاباً في طريق القوم)، إلا أنه لما بلغ شيخه ذلك انقبض انقباضاً شديداً (. . .) واستدعى مريده إلى مجلسه، وقال له غاضباً: «يا خائن يا كذاب عن من أخذت هذا القيل والقال؟» فقال المريد: «يا سيدي فداك نفسي قد أتيناك بالموبقات، فافعل فيها ما تشاء». فغسلها ولم يبق منها سوى القواعد والتأديب. . .[٢٦] ومنهم من حكى عنه أبو محمد بن جعفر الخلدي ـ من صوفية بغداد ـ وقد ذكره إبراهيم بن أحمد الطبري، فقال: «سمعت الخلدي يقول: مضيت إلى عباس الدوري وأنا حدث، فكتبت عنه مجلساً وخرجت، فلقيني صوفي، فقال: إيش هذا؟ فأريته، فقال: ويحك، تدع علم الخرق وتأخذ علم الورق! ثم خرق الأوراق، فدخل كلامه [في قلبي] فلم أعد إلى عباس»[٢٧]. وقد أورد ابن النجار في **الذيل** على لسان الخلدي هذا ما يلي: «سافرت عشرين سنة فكتبت كثيراً، وقمت أطلب العراق، فجئت إلى نيل مصر فلم أجد معبراً، فأرشدوني إلى مكان ضيق، فإذا جبلان، فجئت أعبر فزلقت فوقعت الكتب في الماء، فرأيتها تمر على رأس الماء، فقلت: «وابعد سفراه!» فسمعت هاتفاً يقول أسمع صوته ولا أراه: «يا جعفر! لا تكن من أصحاب الأوراق، وكن من أصحاب الخرق». قال: ففهمت كل ما كان قد مر مني»[٢٨]. ومنهم الصوفي أبو القاسم النصرآبادي، فقد ذكره عبد الله الحافظ فقال: «وكان يورق قديماً فلما وصل إلى علم الحقائق تركه»[٢٩].

والظاهر أن ظاهرة الامتناع عن الكتابة هذه والحض على تخريق ما كُتِبَ امتد مداها عبر عصور الثقافة العربية من أول المتصوفة إلى متأخريهم. وقد عرض ابن جماعة ـ ولا يمكن اعتباره من المتقدمين ـ لهذه المسألة، فأنكر

---

(٢٦) نجم الدين محمد بن محمد الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ١، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(٢٧) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد، أو مدينة السلام منذ تأسيسها حتى سنة ٤٦٣ هـ**، ١٤ ج في ١٥ (بيروت: دار الكتب العلمية، [١٩٨؟])، مج ٧، ص ٢٢٧.

(٢٨) أبو عبد الله محمد بن محمد بن النجار، **المستفاد من ذيل تاريخ بغداد**، تحقيق قيصر أبو فرح (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ج ٢، ص ١٠٢.

(٢٩) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ٧، ص ١٠٤.

على من كان لا يزال في عصره مستمراً على مبدأ «إنكار الكتابة والتصنيف»، وقال: «ومن الناس من ينكر التصنيف والتأليف في هذا الزمان على من ظهرت أهليّته وعرفت معرفته، ولا وجه لهذا الإنكار إلا التنافس بين أهل الأعصار. وإلا فمن إذا تصرف في مداده ووقته بكتابة ما شاء من أشعار أو حكايات مباحة أو غير ذلك لا ينكر عليه. فَلِمَ إذا تصرف فيه بتسويد ما ينفع به من علوم الشريعة ينكر ويستهجن؟ أما من لم يتأهل لذلك فالإنكار عليه متجه، لما يتضمنه من الجهل، وتغرير من يقف على ذلك التصنيف به، ولكونه يضيّع زمانه فيما لم يتقنه، ويدع الإتقان الذي هو أحرى به منه»[30].

أما المقلّون ومن لم يعرف لهم مصنف، فقد كانوا أكثر من أن يذكروا. هذا ابن النديم كأين من مفكر عربي ذكر عنه: «ولا مصنف له»، و«لا أعرف له كتاباً»، و«لم يذكر له كتاب»، و«ما ذكر له مصنف»، و«لم يذكر له مصنف»، و«لم يُرَ له كتاب»، و«لا يُعرف له كتاب»، و«لا كتاب له يُعرف»، و«لم يظهر له كتاب»، و«لا كتاب له»، و«لا مصنّف له يُعرف»، وذلك بما يربو على العشرين إحالة. وبالتطبيق، هذا ياقوت الحموي قال عن أبي قاسم الزمخشري ـ وهو غير محمد بن عمر الزمخشري صاحب **الكشاف** ـ «ولست أعرف له مع نباهة قدره مصنفاً مذكوراً، ولا تأليفاً مأثوراً، إلا كتاباً يشتمل على نتف وأشعار وحكايات وأخبار سمّاه **زاد الراكب**»[31]، وذكر عن ابن سنان الطوسي: «قال محمد بن إسحاق: كان الطوسي راوية لأخبار القبائل وأشعار الفحول... قال: ولا مصنف له»[32]. وهذا الحكيم الشاعر عمر الخيام ذكر عنه ظهير الدين البيهقي أنه كان له ضنة بالتصنيف والتعليم، وأنه ما صنّف سوى مختصر في الطبيعيات، ورسالة في الوجود، ورسالة في الكون والتكليف[33]. وهذا أبو البقاء السبكي ذكر ابن حجر في إنباه الغمر أنه: «مع سعة علمه لم يصنف شيئاً». وهذا محمد بن فرج الفهري (الجد)

---

(30) أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن جماعة، **تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم**، تحقيق عبد السلام عمر علي ([القاهرة]: مكتبة ابن عباس، 2005)، ص 108.

(31) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، 10 مج (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، [د. ت.])، ج 19، ص 124.

(32) المصدر نفسه، ج 13، ص 269.

(33) أبو الحسن علي بن زيد البيهقي، **تتمة صوان الحكمة**، تحقيق وضبط وتعليق رفيق العجم (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1994)، ص 106.

ذكره صاحب مصنف **الديباج المذهّب** فقال: «ولم يشتغل بالتأليف مع غزارة حفظه واتساع مادة علمه»[٣٤]. وهذا الإمام الحافظ الذهبي ذكره العلامة ابن ملي وأشاد بغزارة علمه، وذكر كيف أنه كان يقول في المدرسة التي درس بها لتلامذته: «عَيِّنوا آية يفسرها فيتكلم عليها بعبارة جزلة متقبلة كأنما يقرأ من كتاب»، ثم أضاف الذهبي: «وما أظنه صنّف مع سعة دائرته وفرط ذكائه»[٣٥]. والشيء نفسه يقال بالإضافة إلى أخ ابن تيمية الذي ذكره صاحب **أعلام سير النبلاء** فقال عنه: «وما عَلِمته صنف شيئاً»[٣٦]، وإلى النحوي معاذ الهراء الذي ذكره مصنف كتاب **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، فقال: «ولا مصنّف له»[٣٧]، وإلى الأخفش الصغير الذي قيل عنه إنه: «لم يشتهر عنه تصنيف ولا شعر»[٣٨]، وإلى أبي الفتوح القطب القرشي الذي ذكر عنه أنه: «لم يشغل نفسه مع تقدمه بالتأليف، بل كان يكتب على كثير من دروسه الكتابة المحكمة المتقنة التي يبالغ فيها في استيفاء النظر والتحقيق»[٣٩]، وإلى ابن المغلي الذي قال عنه ابن حجر: «ومع طول ملازمته للاشتغال ومناظرة الأقران والتقدم في العلوم لم يشتغل بالتصنيف، وكنت أحرّضه على ذلك لما فيه من بقاء الذكر فلم يوفق له»[٤٠].

ولعل من بين أسباب الإقلال هذا كثرة الاشتغال بالتعليم بما لا مزيد. هذا مع تقدم العلم أن ما من معين على الثبات للتأليف بأفضل من التفرغ. هذا الفقيه الحنبلي عماد الدين المقدسي ذكر عنه أنه كان من كثرة إشغاله واشتغاله لا يتفرغ للتصنيف والكتابة، اللهم إلا في ما نذر، ومن ثمة قلة

---

(٣٤) برهان الدين إبراهيم بن علي بن فرحون، **الديباج المذهّب في معرفة أعيان علماء المذهب**، تحقيق وتعليق محمد الأحمدي أبو النور، ٢ ج (القاهرة: مكتبة دار التراث، [١٩٧٢])، ص ٢٨٧.

(٣٥) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٧، ص ١٥٧.

(٣٦) المصدر نفسه، مج ١٧، ص ٥٠٠.

(٣٧) أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن الأنباري، **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، تحقيق عطية عامر، ط ٢ (سوسة، تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٩٨)، ص ٣٢.

(٣٨) أبو الطاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة**، تحقيق محمد المصري (دمشق: دار سعد الدين، ٢٠٠٠)، ص ٢١٠.

(٣٩) شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع** (بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.])، ج ٥، ص ١٦٣.

(٤٠) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٦.

تصانيفه، إذ لم يعرف له قديماً إلا كتاب واحد، وآخر لم يتمه[٤١]. وقس عليه حال مصلح الدين القسطلاني الذي كان علّامة ملماً بكتاب القانون، إلا أنه: «لم يتفرغ إلى التصنيف لكثرة اشتغاله بالدرس والقضاء»[٤٢].

والحال أن هؤلاء الذين امتنعوا عن الكتابة وأمثالهم كثير ما كانوا ببدع من المفكرين، وما أتوا بشيء عجب، فليسوا بأول مفكرين كانوا للكتابة معتزلين وعلى التصنيف متحفظين. إذ انوجد في الأمم التي خلت حالات مثيلة نظيرة امتنعت عن الكتابة. إذاً ألّا يكتب بعض مفكري العرب، فما كانوا بين أمم المفكرين استثناء. إذ ثبت لدى بعض الأمم المتقدمة على العرب أن حكماءهم ما كانوا لفكرهم كاتبين ولا لحكمهم مدونين ولا لآرائهم مرقّمين. وذلك لا لكونهم انحشروا في زمرة الأميين، لا ولا لحبسة في الكلام أصابتهم، أو شلل في اليد اعتورهم، وإنما لأنهم ـ وإن علموا الكتابة وأساليبها ودروا حرفتها وامتهانها ـ فقد امتنعوا عنها لأسباب خصتهم. هذا حكيم اليونان سقراط، على ما عُرِفَ عنه من علو كعبه في الحكمة وعلمه بمحاسن الكلم، دعي إلى أن يكتب حكمته ويدوّن محاسن كلمه فحدث أن رفض وامتنع. وكان يحتج بفكرة أن الكتابة «التقييدية» إذا ما هي قورنت بالمناقشة «الحية» ظهر أنها محض «صنعة» ضررها أكبر من نفعها. وضررها في «أثرها». إذ هي مجرد «تنميق» عادة ما يخفي وجه ضعف الفكرة، شأن الكتابة في ذلك شأن ما تقوم به المزينة من تزويق الوجه الدميم، فإذا ما أنت أزلت عنه أثر التزيين ظهرت حقيقة الوجه الذي تم تزيينه عارية سافرة. إنما الشأن في الكتابة ـ بما هي تقييد الفكرة المنسرحة ـ أنها تحوي طابعين خطيرين: أنها تجمد الفكرة تجميداً حتى لا تسيل هي أو تصير، وأنها تشهر الفكرة إشهاراً حتى لا تفيد هي ـ وهما معاً أثر من آثار التصنع والتنميق الذي يذهب ماء الفكرة ونضارتها وغضتها. فقد تحقق بهذا أن ظاهر الكتابة تشريف، وأن باطنها للفكر تجميد. «إنما شأن الكتابة أن تجمد الفكرة»: يقول سقراط. هناك إذاً أمر مريع مخيف في الكتابة، وهو يشبه إلى حد بعيد ما يوجد في الرسم؛ عنينا أن الأشياء المرسومة تظهر

---

(٤١) أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة** ([القاهرة]: مطبعة السُنّة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ٢، ص ٩٤.

(٤٢) أبو الخير أحمد بن مصطفى طاشكبري زاده، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**، ويليه العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم تأليف علي بن لالي بالي منق (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٥)، ص ٨٩.

وكأنها حية، لكنها إن هي فتشت وجدت أنها ما إن تستنطق حتى تلوذ بصمت عجيب. وكذلك كانت الكتابة إماتة من شأنها أن تقتل حياة الفكرة. وإنما حياة الفكرة في انطراحها المتصل للمناقشة والمحاورة والجدل والإثراء والإثمار، فإذا ما تم تقييدها انجمدت. وما كان سقراط في تجميد الفكرة حدّ استحجارها وادّاً، وإنما كان في «تصييرها» و«تسييلها» راغباً. وما كان لرطانة الكاتب الذي يحاور نفسه طالباً، وإنما كان يودّ الفكرة التي ما تفتأ تناقش فتكتسب دماء جديدة. أكثر من هذا، من شأن النص أنه ما إن ينكتب حتى ينجمد إلى الأبد يعيد الجواب نفسه ولا ينوع، ويصمت فلا يقدر على أن يجيب عن أسئلة القارئ المحاور، ولا على أن يدافع عن نفسه في وجه تساؤلات واستفسارات القارئ المناقض. والأنكى من ذلك، يفقد صفة الفكرة المضنون بها على غير أهلها، فيصير متداولاً مبتذلاً بين كل الأيدي حتى تلك التي لا تستحقه، وقد أخل في ذلك بمقتضى القاعدة القائلة: إنه لا يفهم عن الخواص إلا الخواص. وبعد وقبل، هل كان عمر سقراط مع طلبته إلا حواراً مفتوحاً ما احتاج إلى تدوين ـ وإلا انحبس؟ ولذلك امتنع حكيم أثينا عن الكتابة امتناعاً ـ هو ذا الأصل الذي تأصّل عليه نقد سقراط للكتابة: ليس من شأن الحقيقة أن تنوجد منجمدة متحجرة في الكتب، وإنما الشأن فيها أن تنوجد في فعل التفكير الحي الدائم الذي تجسده المناقشة المتجددة خير تجسيد.

وكان سقراط في ما ذهب إليه بدعاً بين الفلاسفة. على أن ثمة من تلامذته وأتباعه ومريديه من أنهج الفلسفة نهجه: هذا تلميذه منديموس يذكر أنه ما ألّف قط كتاباً ـ على باعه في المعرفة، ورسوخ قدمه في الحكمة ـ حتى لا يكون، بحسب ما اعتقده، لأي عقيدة جامدة ـ أيان كان شأنها ـ مستتبعاً مغلولاً[٤٣]. وبهذا آثر منديموس أن تمر به الأفكار والمذاهب مجتازة، لا أن تمر به مرور استيطان.

أكثر من هذا، فإن أفلاطون، وإن هو كتب ـ ويا لكثرة ما كتب! ـ فإن موقفه ظل، أبداً، على قدر كبير من التحفظ من أمر «الكتابة». أعره سمعك لحظة تجده يعتبر ـ في **الرسالة السابعة** ـ أن ليس من شأن الكتابة أن تعبّر، أبداً، عن مكنون الفكر، حيث يقول: «لن يفكر أي إنسان جاد في الكتابة عن

---

(٤٣) Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres, tome 1*, traduction, notice et notes par Robert Genaille (Paris: Garnier-Flammarion, 1965), p. 156.

الموضوعات الجادة، [وذلك] حتى لا يجعل الحقيقة نهباً لحسد الناس ورغائبهم. والنتيجة التي نستخلصها مما سبق هي أننا إذا رأينا مؤلَّفاً دُوّنت فيه أفكار أحد الناس، سواء أكان مؤلَّفاً في القانون لأحد المشرّعين أو في أي موضوع آخر، فيجب أن نعلم ـ إذا كان الكاتب إنساناً جاداً ـ أن هذا الذي دوّنه لا يعبّر عن أفكاره الجادة بحق، وإنما تظل هذه الأفكار كامنة في أجمل مكان في أعماقه. وإذا حق أنه كان جاداً بحق في تدوين فكره، فلا بد في هذه الحالة أن يكون الناس، لا الآلهة، هم الذين سلبوه عقله»[٤٤].

وما كان العرب بجاهلين لهذا التقليد السقراطي المنتبذ للكتابة، بل خبروه ـ لكن بأشوش خبرة تكون. هذا ابن أبي أصيبعة يذكر في كتابه **طبقات الأطباء** عن سقراط ما يلي: «وبلغ من تعظيمه الحكمة مبلغاً أضرّ بمن بعده من محبي الحكمة، لأنه كان من رأيه ألا تستودع الحكمة الصحف والقراطيس تنزيهاً لها عن ذلك. ويقول إن الحكمة طاهرة مقدسة، غير فاسدة ولا دنسة، فلا ينبغي لنا أن نستودعها إلا الأنفس الحية، وننزهها عن الجلود الميتة، ونصونها عن القلوب المتمردة. ولم يصنف كتاباً ولا أملى على أحد من تلاميذه ما أثبته في قرطاس؛ وإنما كان يلقّنهم علمه تلقيناً لا غير. وتعلم ذلك من أستاذه طيماتوس فإنه قال له في صباه: «لِمَ لا تدعني أدوّن ما أسمع منك من الحكمة؟» فقال له: «ما أوثقك بجلود البهائم الميتة، وأزهدك في الخواصّ الحية! هب أن إنساناً لقيك في طريق فسألك عن شيء من العلم، هل كان يحسن بك أن تحيله على الرجوع إلى منزلك، والنظر في كتبك؟ فإن كان لا يحسن فالزم الحفظ»، فلزمها سقراط»[٤٥]. وقد نقل يوسف القفطي هذه الحكاية على وجه آخر؛ إذ بعد أن لاحظ، بدءاً، أن سقراط: «لم يكن له تآليف في الكتب»، أورد التسويغ التالي لامتناعه عن الكتابة: «وقال له بعض تلاميذه: «قيّد لنا علمك في المصاحف»، قال: «ما كنت لأضع العلم في جلود الضأن»»[٤٦]. أكثر من هذا، نسبوا إليه أقوالاً تشي بتفضيله نقش

---

(٤٤) أفلاطون، «الرسالة السابعة،» ترجمة عبد الغفار مكاوي، في: عبد الغفار مكاوي، **المنقذ: قراءة لقلب أفلاطون مع النص الكامل للرسالة السابعة**، ط ٢ (القاهرة: دار شرقيات، ٢٠٠٣)، ص ١٠٥.

(٤٥) أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ص ٥٩.

(٤٦) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، **أخبار العلماء بأخبار الحكماء** (القاهرة: مكتبة المتنبي، [د. ت.])، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

الحكمة في النفس على رقمها في الورق. فقد أورد ابن هندو في **الكلم الروحانية** ما يلي: «قال سقراط: لتكن عنايتك بتدوين الحكمة في نفسك أبلغ من عنايتك بتدوينها في جلود البهائم»(٤٧). على أن إسحق بن حنين عمم موقف سقراط من الكتابة على فلاسفة اليونان أجمعين، فقال: «كان تعليم الفلاسفة حفظاً، لا يدور بينهم قلم»، وزاد ففصّل وأوفى: «وقد بلغنا أن أفلاطن الحكيم نظر إلى بعض التلامذة وهو يكتب ما يسمع في صحيفة معه، فأمره أن يخزقها، وقال: «احفظ بقلبك ما تسمعه أذناك من الحكمة ولا تتكل على كَتبها في صحيفة فتعجزك طلباً؛ فكل علم لا يدخل مع صاحبه إلى الحمّام فليس بعلم». ومن ذلك قول طيماوس لسقراط: «لِمَ لا تدعني أدوّن ما أسمع من الحكمة؟» فقال: «ما أوثقك بجلود البهائم الميتة، وأكثر اتهامك للخواطر الحية! كيف رجوت العلم من موضع الجهل، ويئست منه من عنصر العقل! وفي الجملة، هب أن إنساناً لقيك في طريق، فسألك عن شيء من العلم: هل كان يحسن بك أن تحيله على الرجوع إلى منزلك والنظر في كتبك؟ فإن كان لا يحسن، فالزم الحفظ»»، ثم ختم هو بالقول الفصل: «وكانت مجالس الفلسفة خالية من الكتاب طلباً للحفظ ولشحذ القرائح والأذهان، واتباعاً لسنن سقرّاط وأفلاطن وغيرهما من القدماء. وإنما دونت هذه العلوم في البيت. ولولا تدوين التلامذة ما سمعوه في صحفهم ومصاحفهم بعد انصرافهم إلى منازلهم، لما وصل إلينا ما فسرناه من العلم، وترجمناه من الحكمة والفلسفة، ولكانت الحكمة قد دثرت، والفلسفة قد انقرضت. كان برحمة الله وتوفيقه ما ألهم ذلك بالكتاب بألسنتهم وأقلامهم، ولرغبتهم فيه وابتهاجهم بما تدارسوه من الصحف ليلاً ونهاراً»(٤٨).

قد تحققت بهذا جملة من الروايات عن محدّثين وزهاد ومتصوفة عرب رفضوا الكتابة، وبقي أن نستفسر عن أسباب هذا الرفض. والحال أن في ما أوردناه من حكايات عن هذه المتمنعة مغنى عن بيان أسباب تمنّعهم. فإن كان لا بد من بعض إيضاح، فلنتقدم، ولنقل:

---

(٤٧) أبو الفرج علي بن حسن بن هندو، «الكلم الروحانية في الحكم اليونانية،» في: سحبان خليفات، **ابن هندو: سيرته، آراؤه الفلسفية، مؤلفاته**، منشورات الجامعة الأردنية، عمادة البحث العلمي؛ ٩٦/٢، ٢ ج (عمان: الجامعة الأردنية، كلية الآداب، ١٩٩٥)، ص ٣٦٧.

(٤٨) أبو زيد العبادي حنين بن إسحاق، **آداب الفلاسفة**، اختصره محمد بن علي بن إبراهيم ابن أحمد بن محمد الأنصاري، حققه وقدم له وعلق عليه عبد الرحمن بدوي (الكويت: معهد المخطوطات العربية، ١٩٨٥)، ص ٤٢ ـ ٤٣.

من بين هذه الأسباب سبب وجودي لاهوتي؛ عنينا به إحساس الحكيم العربي بالمسؤولية عما خطته يده، لا المسؤولية الدنيوية أمام الحاكم أو أمام الناس وحسب، وإنما المسؤولية الأخروية ـ أمام ربه ـ عما كتبه يوم تنشر صحيفته. فهنا تصور بأن ثمة كتابة من الدرجة الأولى، وأخرى من الدرجة الثانية؛ كتابة كتابة: الأولى كتابة الكاتب، والثانية كتابة الملاك الذي يكتب عن كتابة الكاتب. كتابة أولى وكتابة مؤدبة للكتابة الأولى مراقبة محاسبة معاقبة: لا شك في أن الكاتب قادم على ربه، ومسؤول عن كتابته تلك. فلينظر من السائل، ولينظر ما هو له قائل. ولهذا قال الزاهد عبد الله بن زيد الجرمي: «يود قوم كانوا يكتبون في الدنيا أن أقلامهم كانت من نار»(٤٩). وقال ابن بسام: «ومن علم أن كلامه من عمله، أقلّ إلا فيما ينفعه. ومن اعتقد أنه مسؤول عما يكتب ويُكتب عليه ما يكتب، لم يستفرغ المجهود في القول، فضلاً عن أن يثلب». واعتذر الفقيه الزاهد العز بن عبد السلام عن عدم الإكثار من التصانيف والتصدي لها بأن ليس ذلك العمل من عدة الموت، وذلك لأنه عادة ما يكون المطلب في التأليف البدوّ والظهور وطلب الشهرة، وهو مطلب كان يرى أنه لا إخلاص فيه(٥٠). وقد سأل رجل من المقرئ الزاهد أحمد الرعيني ـ المعروف باسم العوّاد ـ كتب رقعة، ففهم من أمره، وقال: «يا هذا والله ما كتبت قط يميني إلا كتاب الله، فأحب أن ألقاه على سجيتي بتوفيقه إن شاء الله وتسديده»(٥١). ولله در القائل:

وما من كاتب إلا سيبلى ... ويبقى الدهر ما كتبت يداه

ولا تكتب بكفك غير شيء ... يسرك في القيامة أن تراه(٥٢)

وقال الكاتب أبو القاسم الغافقي القبتوري:

ماذا جنيت على نفسي بما كَتَبَتْ ... كَفي فيا ويح نفسي من أذى كفي

---

(٤٩) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ١، القسم الثاني، ص ٣٤٧.

(٥٠) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ٤، ص ٢٠٣.

(٥١) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان، ٤ مج، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧)، مج ١، ص ١٩٤.

(٥٢) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ١، القسم الثاني، ص ٦٠٨.

وأقرب منه قول ناصر الإحسائي العاملي:

إذا رمقت عيناك ما قد كتبته وقد غيبتني عند ذاك المقابر

فخذ عظة مما رأيت فإنه إلى منزل صرنا به أنت صائر

هذا ولقد خصّوا هنا الشعر بالمحلة الأولى. فكان الشعر بهذا الأكثر عرضة إلى لهب نار التوبة. أوَما قال محمود الورّاق: «قل من الشعر ما يبقى لك ذكره ويزول عنك إثمه»؟ والحال أنه في هذا المقام اندرجت كتابة محو تكفيرية استبرائية تمحي كتابة يفترض أنها كتابة خطيئة وذنب. هذا المفضّل الضبي قال عمر الجرجاني عنه إنه: «كان يكتب المصاحف ويقفها في المساجد، فقلت له: «ما هذا؟» فقال: «أكفّر ما كتبته من هجائي الناس»»[٥٣]. وهذا شجاع بن فارس الذهلي قال عنه عبد الوهاب الأنماطي: «دخلت على شجاع بن فارس وهو مريض، فقال لي: «توّبني، قد كتبت شعر ابن حجاج سبع مرات»، فقلت لشيخنا: «لم كتبته؟» فقال لي: كان فقيراً». وقيل إنه بعد ذلك كتب بخطه ثلاثمائة مصحف تكفيراً لما فعل[٥٤]. وهذا ابن عبد ربه كتب على كتابته ورقم على رقمه؛ ذلك أنه: «في أيام إقلاعه عن صبوته، وارتجاعه عن تلك الغفلة وأوبته، وانثنائه عن مجون المجون إلى صفاء توبته، محص أشعاره في الغزل بما ينافيها، ونصل من قوادمها وخوافيها، بأشعار في الزهد على أعاريضها وقوافيها»[٥٥]، فقام يعارض البيت المجترئ بالبيت التائب، يمحو كتابة عدها «آثمة» بكتابة محو عدها «تائبة»، مستبرئاً لها بأشد استبراء يكون مستتيباً منها التوبة أصدقها. وهذا الفقيه الشهير صدر الدين بن الوكيل ذكر عنه الصفدي في **أعيانه** أنه: «كان إذا مرض غسل ديوانه». وهذا العماد الجعبري يُحكى عنه أنه: «نظم كثيراً من الفنون [الشعرية] الخارجة عن الأبحر كالمواليا، ثم رأى في المنام أن في فمه شَعَراً كثيراً، وأنه قلعه، فأصبح وقد قلع من قلبه حب الشعر وعادت عليه بركة

---

(٥٣) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ٤ مج (القاهرة: دار الفكر العربي؛ بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٦)، ج ٣، ص ٣٠٤.

(٥٤) ابن النجار، **المستفاد من ذيل تاريخ بغداد**، ص ١٣٠.

(٥٥) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، حققه إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ٧، ص ٥٣.

سماعه الحديث فتركه ونسي ما قاله إلا النادر»[٥٦]. وهذا أبو بكر بن السمعاني، ذكره السبكي، فقال: «وللإمام أبي بكر شعر كثير، ويحكى أنه غسل قبل موته جميع المسودات التي فيها شعره، فلم يوجد له إلا ما كان على ظهور الدفاتر من الأجزاء. ويحكى أن شخصاً كتب إليه رقعة، وفيها أبيات شعر، وأراد جوابها، فقال: «أما الأبيات فقد أسلم شيطان شعري، فلا جواب لها»»[٥٧]. وهذا القاضي الشافعي أبو محمد بن أبي قاسم: «كان ظريفاً، عفيفاً، أديباً، فقيهاً، جامعاً للمحاسن. وله ديوان شعر، قيل إنه غسله قبل موته»[٥٨]. وهذا ابن قرناص ذكر اليونيني في **مرآته** أنه: «تزهّد في صباه وامتنع من قول الشعر إلا ما يتعلق بالزهد ومدح النبي (ﷺ)، صنف ديوان رسائل مبتكرة بديعة، فأعرض عنها وكان يأمر بإعدامها».

ومن محو كتابة النفس إلى محو كتابة الغير. هذا ابن حجر يذكر ـ في **الدرر** ـ أن ابن أبي حجلة التلمساني «(. . .) كان يميل إلى معتقد الحنابلة ويكثر الحط على أهل الوحدة، وخصوصاً ابن الفارض، [وأنه] عارض جميع قصائده بقصائد نبوية وأوصى أن تدفن معه». ويبسط القول في **أنباء الغمر** فيقول: «وكان [ابن أبي حجلة] كثير الحط على الاتحادية، وصنّف كتاباً عارض به قصائد ابن الفارض كلها نبوية. وكان يحط عليه لكونه لم يمدح النبي (ﷺ)، ويحطّ على نحلته ويرميه ومن يقول بمقالته بالعظائم. وقد امتحن بسبب ذلك على يد السراج الهندي. قرأت بخط ابن القطان وأَجازَنيه: كان ابن أبي حجلة يبالغ في الحط على ابن الفارض حتى أنه أمر عند موته فيما أخبرني به صاحبه أبو زيد المغربي أن يوضع الكتاب الذي عارض به ابن الفارض وحط عليه فيه في نعشه ويدفن في قبره، ففعل ذلك».

هنا تطفو المروية المؤسسة سلباً للكتابة العربية من جديد. إذ ذكر العماد أنه كانت بينه وبين الخشّاب صحبة ومكاتبات، وقال: «لما مات كنت بالشام فرأيته ليلة في المنام فقلت له: «ما فعل الله بك؟» قال: «خيراً»، فقلت: «فهل

---

(٥٦) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ٩، ص ٥٦.

(٥٧) تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ١٠ مج (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٤ ـ ١٩٧٦)، ج ٧، ص ٨.

(٥٨) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٩٨.

يرحم الله الأدباء؟» فقال: «نعم»، قلت: «وإن كانوا مقصّرين؟» فقال: «يجري عتاب كثير، ثم يكون النعيم»»[٥٩]. والحال أن الوجه الآخر ـ الكوميدي هذه المرة لا التراجيدي ـ لهذه المسؤولية الغيبية عن الكتابة، ما روي عن الشاعر ابن دعّاس الذي كان كثير الإغارة على أبيات الآخرين ينحلها وينسبها لنفسه، فلا يعرف أسلوبه من مسلوبه، وذلك إلى درجة أن أهل زبيد ـ وقد نسبوه إلى سرقة الشعر ـ كانوا يقولون: «إذا حوسب الشعراء يوم القيامة يؤتى بابن دعاس ليحاسب على ما أبدته قريحته وخطته يده وأنشده فمه، فيقول: هذا البيت لفلان، وهذا الصدر لفلان، وهذا العجز لفلان، فيخرج بريئاً». وليس يبعد حال ابن دعاس هذا عن حال النحوي الشاعر الأندلسي أبي العباس الإشبيلي، هذا الذي «لقب «اللص» لإغارته على أشعار الناس!»[٦٠].

ومن أسباب الامتناع عن الكتابة ما جاز أن نسميه سبباً ميتافيزيقياً تأسيسياً. ويتمثل في ميل الفكر الكلاسيكي ـ بعامة ـ إلى تفضيل «الصوت» ـ راموز الروح ـ على «الكتابة» ـ راموز البدن، واستئثار «الحفظ» على «التقييد» والاكتفاء بالمحفوظ عن المسطور. فمن جهة إيثار الحفظ على التقييد ثمة مرويات من السُنّة وأقوال الصحابة. وقد نقل بعضها صاحب كتاب **كشف الظنون**، فقال: «إن بعضهم كره كتابة العلم واستدل بما روي عن أبي سعيد الخدري (ﷺ) أنه استأذن النبي (ﷺ) في كتابة العلم فلم يأذن له، وروي عن ابن عباس أنه نهى عن الكتابة وقال: «إنما ضل من كان من قبلكم بالكتابة»، وجاء رجل إلى عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما فقال: «إني كتبت كتاباً أريد أن أعرضه عليك»، فلما عرضه عليه أخذه منه ومحاه بالماء، وقيل له: «لماذا فعلت»، قال: «لأنهم إذا كتبوا اعتمدوا على الكتابة وتركوا الحفظ فيعرض للكتاب مما يزيد فيه وينقص ويغيّر، والذي حفظ لا يمكن تغييره، لأن الحافظ يتكلم بالعلم والذي يخبر عن الكتابة يخبر بالظن والنظر»»[٦١]. ذلك أنه كان يغلب على الثقافة العربية الإسلامية طابع الحفظ. فكان نهي التابعين وتابعي التابعين عن «الكتابة» حذر الاتكال عليها وإهمال

---

(٥٩) شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، ٨ مج (بيروت: دار الثقافة، بيروت، [د. ت.])، ج ٣، ص. ١٠٣.

(٦٠) المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ج ٤، ص ٣٠٤.

(٦١) مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون** (بغداد: مكتبة المتنبي، [د. ت.])، مج ١، ص ٤٧.

«الحفظ» ـ هذا الذي أدّى دوراً خطيراً في الثقافة العربية الإسلامية. قال الخطيب البغدادي: «وأُمر الناس بحفظ السنن، إذ الإسناد قريب، والعهد غير بعيد. ونُهي عن الاتكال على الكتاب، لأن ذلك يؤدي إلى اضطراب الحفظ حتى يكاد يبطل، وإذا عدم الكتاب قوي لذلك الحفظ، الذي يصحب الإنسان في كل مكان... عن سفيان الثوري: «بئس المستودع العلم القراطيس»»(٦٢). وقال الخليل بن أحمد: «كن على مدارسة ما في صدرك أحرص منك على مدارسة ما في كتبك»(٦٣). وعوتب محمد بن يسير الشاعر على حضور المجالس بغير ورق ولا محبرة، وأنه لا يكتب ما يسمعه، فقال:

ما دخل الحمام من علمي ... فذاك ما فاز به سهمي

والعلم لا ينفعني جمعه ... إذا جرى الوهم على فهمي(٦٤)

وقدم الخطيب البغدادي الحفظ على التدوين، في مكان آخر، قارنًا ذاك بالعلو وهذا بالعجز، فقال: «إن الله جعل للعلوم محلين: أحدهما القلوب، والآخر الكتب المدونة. فمن أوتي سمعاً واعياً، وقلباً حافظاً، فذلك الذي علت درجته، وعظمت في العلم منزلته، وعلى حفظه معوّله. ومن عجز عن الحفظ قلبه، فخط علمه وكتبه، كان ذلك تقييداً منه له؛ إذ كتابه عنده آمن من قلبه، لما يعرض للقلوب من النسيان ويتقسم الأفكار من طوارق الحدثان»(٦٥). وقال الرياشي على قبر حاتم السجستاني: «ذهب علم كثير». فقيل له: «كتبه»؛ فقال الرياشي: «الكتب تؤدي ما فيها، ولكن صدره!»(٦٦) محمد بن خلف ـ المشهور باسم وكيع ـ ينشد:

إذا ما غدت طلابة العلم تبتغي ... من العلم يوماً ما يخلد في الكتب

غدوت بتشمير وجدّ عليهم ... ومحبرتي أذني ودفترها قلبي(٦٧)

---

(٦٢) الخطيب البغدادي، **تقييد العلم**، ص ٨٥.

(٦٣) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، ج ١، ص ١٢٣.

(٦٤) علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، **الأغاني** ([القاهرة]: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٣)، ج ١٤، ص ٤٧.

(٦٥) الخطيب البغدادي، **تقييد العلم**، ص ٢٨.

(٦٦) القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، ج ٢، ص ٦٠.

(٦٧) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية** ([القاهرة]: مكتبة الصفا، ٢٠٠٢)، ج ١١، ص ١١٢.

وقال الكمال التميمي:

من يأخذ العلم عن شيخ مشافهة   يكن من الزيف والتصحيف في حرم

ومن يكن آخذاً للعلم من صحف   فعلمه عند أهل العلم كالعدم

أكثر من هذا، ذهبوا إلى حد ربط الكتابة بالموت ووصل المشافهة بالحياة. قال الصوفي الهروي: «جميع الخلائق يأخذون الميراث من الأموات، إلا هذه الطائفة فيأخذون الميراث من الأحياء»(٦٨). وكان الصوفي أبو مدين إذا قيل له: «فلان عن فلان»، قال: «أي شيء قلت أنت مما خصك الله به من عطاياه من علمه اللدني. أي حدثوا عن ربكم واتركوا فلاناً وفلاناً، فإن أولئك أكلوا لحماً طرياً والواهب لم يمت»(٦٩).

وقد رد على هؤلاء ابن الجوزي بقوله: «رأيت من الرأي القويم أن نفع التصانيف أكثر من نفع التعليم بالمشافهة، لأني أشافه في عمري عدداً من المتعلمين وأشافه [أكاتب] خلقاً لا تحصى ما خلقوا بعد. ودليل هذا أن انتفاع الناس بتصانيف المتقدمين أكثرَ من انتفاعهم بما يستفيدونه من مشايخهم»(٧٠). وقال غيره: «اللسان مقصور على القريب الحاضر، والقلم مطلق في الشاهد والغائب، وهو للغابر الحائن، مثله للقائم الراهن»(٧١). وقد رد الجاحظ، من ذي قبل، على هؤلاء، فقال: «والكتاب قد يفضل صاحبه ويتقدم مؤلفه ويرجح قلمه على لسانه بأمور: منها أن الكتاب يقرأ بكل مكان، ويظهر ما فيه على كل لسان، ويوجد مع كل زمان، على تفاوت ما بين الأعصار، وتباعد ما بين الأمصار. وذلك أمر مستحيل في واضع الكتاب، والمنازع بالمسألة والجواب. ومناقلة اللسان وهدايته لا تجوزان مجلس صاحبه، ومبلغ صوته. وقد يذهب الحكيم وتبقى كتبه، ويذهب العقل ويبقى أثره. ولولا ما أودعت لنا الأوائل في كتبها، وخلدت من عجيب حكمتها، ودونت من أنواع

(٦٨) أبو بركات عبد الرحمن الجامي، **نفحات الأنس من حضرات القدس** ([القاهرة]: الأزهر الشريف، [د. ت.])، ص ٤٩٩.

(٦٩) عبد الله التليدي، **المطرب بمشاهير أولياء المغرب**، ط ٣ (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٣)، ص ٦٩.

(٧٠) ابن الجوزي، **صيد الخاطر**، ص ١٦٨.

(٧١) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام هارون، ط ٤ (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، مج ١، ج ١، ص ٨٠.

سيرها، حتى شاهدنا بها ما غاب عنا، وفتحنا بها كل مستغلق كان علينا، فجمعنا إلى قليلنا كثيرهم، وأدركنا ما لم نكن ندركه إلا بهم، لقد خس حظنا من الحكمة، ولضعف سببنا إلى المعرفة. ولو لجأنا إلى قدر قوتنا، ومبلغ خواطرنا، ومنتهى تجاربنا لما تدركه حواسنا، وتشاهده نفوسنا، لقلّت المعرفة، وسقطت الهمة، وارتفعت العزيمة، وعاد الرأي عقيماً، والخاطر فاسداً، ولكل الحد، وتبلد العقل»(٧٢). وقد قال ذو الرمة لعيسى بن عمر: «أكتب شعري، فالكتاب أعجب إليَّ من الحفظ. إن الأعرابي ينسى الكلمة قد سهرت في طلبها ليلة، فيضع في موضعها كلمة في وزنها، ثم ينشده الناس، والكتاب لا ينسى، ولا يبدّل كلاماً صحيحاً»(٧٣).

وأعمق نظرية في الكتابة أمكن العرب صوغها ما خطته يد الجاحظ. فقد ميّز، في مساق نظريته البيانية، بين إبانات أربع أساسية: الإبانة باللفظ وبالخط وبالعقد وبالإشارة. وقد حاول فهم لماذا تقدم «اللفظ» و«الصوت»، في الثقافة العربية، على «الخط» و«الكتابة». فكان أن لاحظ أن للمسألة صلة بمعنيي «الحضور» و«الغياب»، وأنه تحت دافع الحاجة العملية، وتراتبية الأحوج فالأحوج، حدث ثمة تفضيل للحاجات الحاضرة المستعجلة على الحاجات الغائبة المتراخية، فقال: «لما أن كانت حاجات الناس بالحضرة أكثر من حاجاتهم في سائر الأماكن، وكانت الحاجة إلى بيان اللسان [= الصوت، اللفظ] حاجة دائمة واكدة، وراهنة ثابتة، وكانت الحاجة إلى بيان القلم [= الخط، الكتابة] أمراً يكون في الغيبة وعند النائبة ـ إلا ما خصت به الدواوين ـ فإن لسان القلم هناك أبسط، وأثره أعمّ، فلذلك قدموا اللسان على القلم»(٧٤). ثم إنه فاضل بين مختلف الدلائل، فكان أن فضّل الإبانة بالكتابة. وإليك بيان هذه المفاضلة التي أجراها الجاحظ: «جُعل اللفظ لأقرب الحاجات، والصوت لأنفس من ذلك قليلاً، والكتاب للنازح من الحاجات. فأما الإشارة فأقرب المفهوم منها: رفع الحواجب، وكسر الأجفان، وليّ الشفاه، وتحريك الأعناق، وقبض جلدة الوجه؛ وأبعدها أن تلوي بثوب على مقطع جبل، تجاه عين الناظر، ثم ينقطع عملها ويدرس أثرها، ويموت ذكرها،

---

(٧٢) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **كتاب الحيوان**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦)، ج ١، ص ٨٥ ـ ٨٦.

(٧٣) الخطيب البغدادي، **تقييد العلم**، ص ١١٩.

(٧٤) الجاحظ، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٨ ـ ٤٩.

ويصير بعد كل شيء فضل عن انتهاء مدى الصوت ومنتهى الطرف، على الحاجة وإلى التفاهم بالخطوط والكتب. فأي نفع أعظم، وأي مرفق أعون من الخط، والحال كما ذكرنا! وليس للعقد حظ الإشارة في بعد الغاية»(٧٥). فقد تبين بهذا تفوّق الخط ـ الكتابة ـ على الصوت: «وإنما اللسان [الصوت] للشاهد لك، والقلم [الكتابة] للغائب عنك، وللماضي قبلك والغابر بعدك. فصار نفعه أعم، والدواوين إليه أفقر»(٧٦). فلا مفاضلة أصلاً من حيث المبدأ، وإن هو حدث أن فوضل بين الخط والصوت فضّل الأول الثاني.

ومن جملة الأسباب التي حالت دون تبنّي كثير من حكماء العرب لنظام الكتابة اعتبار «رقوم الكتابة» عاجزة عن نقل «مشاهد الصوت» ـ أو بالعبارة العربية: «اللفظ». الفارق بينهما كالفارق بين «اللحم الحي» و«القديد»: «الخط» ميت و«الصوت» حي. وقد قال الصوفي محمد بن زغدان: «الفقير من ارتضع بلبن حي الصدور، دون قديد ميت السطور»(٧٧). إذ لئن هي كانت اللغة ـ بعامة ـ إشهاداً عن غياب، فإن القدماء اعتبروا إشهاد الصوت إشهاداً حياً، كما جنحوا إلى اعتبار إشهاد الكتابة إشهاداً ميتاً. ولذلك استشهد العرب القدامى برأي نسبوه إلى جالينوس فضّل فيه اللفظ ـ الصوت ـ على الخط ـ الكتابة ـ بيانه: «الخط كلام ميت واللفظ كلام حي». وعرّف الكتابة صاحب **مواد البيان** بقوله: «هي صناعة روحانية تظهر بآلة جثمانية»، وفسّر معنى «الروحانية» فيها بالألفاظ التي يتخيلها الكاتب في أوهامه ويصور من ضم بعضها إلى بعض صورة باطنة قائمة في نفسه، وشرح «الجثمانية» بالخط الذي يخطه القلم ويقيد به تلك الصورة وتصير بعد أن كانت صورة معقولة باطنة صورة محسوسة ظاهرة(٧٨). وقلما حفلوا بمن منهم فضّل «الخط» على «اللفظ»، فقال: «الخط للقريب والبعيد، واللفظ للقريب فقط»(٧٩)، أو قول

---

(٧٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٧٦) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، «رسالة المعلمين،» في: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ: الرسائل الأدبية**، قدم لها وبوّبها علي بو ملحم (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥)، ص ١٩٩.

(٧٧) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ٣، ص ٢٥٠.

(٧٨) أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، **صبح الأعشى في كتابة الإنشاء**، ١٤ ج (القاهرة: وزارة الثقافة والارشاد القومي، [١٩٦٣])، ج ١، ص ٥١ ـ ٥٢.

(٧٩) أبو القاسم حسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**، من تراثنا، ٤ ج (بيروت: دار الحياة، ١٩٦١ ـ ١٩٦٥)، ج ١، ص ٩٧.

بعضهم: «الخط أفضل من اللفظ، لأن اللفظ يفهم الحاضر [فقط]، والخط يفهم الحاضر والغائب»(٨٠)، وقول إخوان الصفا: «لما كانت الأصوات لا تمكث في الهواء إلا ريثما تأخذ المسامع حظها، ثم تضمحل، احتالت الحكمة الإلهية بأن قيدت معاني تلك الألفاظ بصناعة الكتابة. ثم إن من شأن القوة الصانعة أن تصوغ لها من الخطوط الأشكال بالأقلام، وتودعها وجوه الألواح وبطون الطوامير، ليبقى العلم مقيداً فائدة من الماضين للغابرين، وأثراً من الأولين للآخرين، وخطاباً من الحاضرين للغائبين»(٨١). وأخذ آخر هذا المعنى فقال: «لما كان القول غير باق، بل زائل سريعاً، قيد بالخط. وأي شيء أعجب من تقييد الهواء السيال على وجه يبقى دائماً، ولولا قيده بالكتابة لكان لا بقاء له إلا ريثما يصل إلى الأسماع»، وذلك لأن: «القول عَرَض لا يبقى زمانين، كما دخل في الوجود واضمحل، فدعت الحاجة إلى تشكيل تلك الألفاظ وتقييده لتبقى». وقد قصد بذلك أن: «الأصوات قرع الهواء لا يمكث إلا مقدار ما يأخذه السامع ثم يضمحل»، ولهذه الحيثية دعت الحاجة إلى: «تقييد الأصوات بالقوة الصناعية التي هي الكتابة»(٨٢). وذلك حتى قيل: «ما من أمر إلا والكتابة موكل به مدبر له ومعبّر عنه»، وحتى اعتبر حاجي خليفة أن بالخط ـ ومن ثمة الكتابة ـ ظهرت خاصة النوع الإنساني من القوة إلى الفعل، وامتاز عن سائر الحيوانات(٨٣).

يدلك على ما نحن بصدده من ميل بعض حكماء العرب إلى تفضيل «الصوت» على «الخط» ما طلبه وزير **الإمتاع والمؤانسة** ـ ابن سعدان ـ من أبي حيان التوحيدي من أسئلة فلسفية وطلب منه أن يسأل عنها مفكري عصره ممن له خلطة بهم وأنسة وألفة، وأضاف: «(. . .) فهذا هذا، وإن كان الرجوع فيه إلى الكتب الموضوعة من أجله كافياً، فليس ذلك مثل البحث عنه باللسان، وأخذ الجواب عنه بالبيان، والكتاب موات، ونصيب الناظر فيه

---

(٨٠) أبو العباس أحمد بن عبد الوهاب النويري، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، سلسلة تراثنا (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي؛ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، [د. ت.])، الكتاب السابع، ص ١٤.

(٨١) أخوان الصفاء، **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا** (بيروت: دار صادر، ٢٠٠٤)، ج ٢، ص. ٤١٥.

(٨٢) «رسالة في صناعة الكتابة،» تحقيق عبد اللطيف الراوي وعبد الإله نبهان، **مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق**، السنة ٦٢، العدد ٤ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٧)، ص ٧٦٧، ٧٧٠ و٧٧٤.

(٨٣) نقل في: حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، مج ١، ص ٥٣٤.

منزور، وليس كذلك المذاكرة والمناظرة والمواتاة، فإن ما ينال منها أغض وأطرأ، وأهنأ وأمرأ»[٨٤]. ويدلك على ما نحن بصدده أيضاً ما ثلب به التوحيدي الصاحب بن عباد من ولعه حد الحمقة بالسجع، فكان أن أورد الحكاية التالية: «قال ابن عباد لشيخ من خراسان في شيء جرى: «والله لولا شيء لقطّعتك تقطيعاً، وبضّعتك تبضيعاً، ووزّعتك توزيعاً، ومزّعتك تمزيعاً، وجزّعتك تجزيعاً، وأدخلتك في حر أمك، ثم وقف وقفة وقال: جميعاً»». وعلّق التوحيدي على هذه الحكاية مفضلاً المشهد الصوتي الحي فيها ـ الذي طمسته الكتابة الباردة الجامدة ـ على الوصف بالقلم، فقال: «ومِلح هذه الحكاية ينتثر في الكتابة، وبهاؤها ينقص بالرواية دون مشاهدة الحال، وسماع اللفظ، وملاحة الشكل في التحرك والتثني، والترنح والتهادي، ومد اليد، وليّ العنق، وهز الرأس والأكتاف، واستعمال جميع الأعضاء والمفاصل»[٨٥]. كما تدلك عليه مقاطع أوردها المقري من رسالة الأديب عبد الرحمن بن سعيد، وقد كتب إلى أقاربه عن غربته: «(. . .) ثم نازعتني النفس التواقة إلى الديار المصرية، فكابدت من البحر ما لا يفي بوصفه إلا المشافهة»، ويضيف في مكان آخر من الرسالة: «(. . .) ثم دخلت إلى مقر الخلافة بغداد، فعاينت من العظم والضخامة ما لا يفي به الكَتب ولو أن البحر مداد»[٨٦].

على أن الجاحظ ذهب في هذا الأمر مذهب الضد. إذ رأى أن مخاطبة الناس بالمكتوب أنجع من مشافهتهم، فقال: «على أن قراءة الكتب أبلغ في إرشادهم [الناس] من تلاقيهم، إذ كان مع التلاقي يكثر التظالم، وتُفرط النصرة، وتشتد الحمية. وعند المواجهة يُفرط حب الغلبة، وشهوة المباهاة والرياسة، مع الاستحياء من الرجوع، والأنفة من الخضوع. وعن جميع ذلك تحدث الضغائن، ويظهر التباين. وإذا كانت القلوب على هذه الصفة وهذه

---

(٨٤) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **كتاب الإمتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى**، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين (بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، [١٩٥٣])، ج ٢، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٨٥) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **مثالب الوزيرين: أخلاق الصاحب بن عباد وابن العميد**، عني بتحقيقه إبراهيم الكيلاني، ط ٢ (دمشق: دار الفكر؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٨)، ص ١١٧.

(٨٦) المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ج ٢، ص ٣٧١ ـ ٣٧٢.

الحلية، امتنعت من المعرفة، وعُميت عن الدلالة. وليست في الكتب علّة تمنع من درك البغية، وإصابة الحجة، لأن المتوحد بقراءتها، والمتفرد بفهم معانيها، لا يباهي نفسه، ولا يغالب عقله»(٨٧).

ومن هذه الأسباب المانعة من الكتابة، في الثقافة العربية الإسلامية، سبب متعلق بطبيعة العرفان الصوفي. إذ أغلب الصوفية متفقون على أن: «من شأن العلم ألا يؤخذ من الأوراق، وإنما الشأن فيه أن يؤخذ من الأذواق». وقد ثبت لدى أهل العرفان، بما لا يدع مجالاً لشكّ شاكّ، أن: «لا عبرة بعلم الأوراق إذا لم يؤيده الوجدان والأذواق». ولهذه الحيثية أصّل المتصوفة امتناعهم عن الكتابة على المبدأ التالي: «المعرفة والوجدان لا يكونان من التعلم ولا من الكتابة»(٨٨). أكثر من هذا، كتب الإمام الغزالي في مصنف **الإحياء** ضمن كتاب **شرح عجائب القلب**: «الأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالتعلّم والدراسة والكتابة للكتب، بل بالزهد في الدنيا والتبري من علائقها وتفريغ القلب من شواغلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى». وكان الشيخ أبو السعود بن أبي العشاير يقول: «كتاب المريد قلبه، منه يقرأ لا من كتاب»، كما كان الصوفي أبو السعود الباذييني يقول: «ينبغي للسالك الصادق في سلوكه أن يجعل كتابه قلبه»(٨٩)، وكان الصوفي داود بن ماخلا السكندري يقول: «ربما كتب قلم مدد شيخك في قلبك شيئاً لم تفهمه إلا بعد أزمان»(٩٠). ومن كلام رسلان الدمشقي: «قلب العارف لوح منقوش بأسرار الموجودات، فهو يدرك حقائق تلك السطور»(٩١). وقال أبو يزيد [البسطامي]: «ليس العالم من يحفظ من كتاب، فإذا نسي ما حفظ صار جاهلاً. بل من يأخذ علمه من ربه أي وقت شاء بلا تحفّظ ولا درس ـ وهذا هو العالم الرباني»(٩٢). وقد قرئ على الصوفي المغربي أبي

---

(٨٧) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، «رسالة الفتيا،» في: الجاحظ، **رسائل الجاحظ: الرسائل الأدبية**، ص ٢٤٩.

(٨٨) الجامي، **نفحات الأنس من حضرات القدس**، ص ٢٣٨.

(٨٩) السيوطي، **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، ج ١، ص ٥١٨.

(٩٠) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ٢، ص ٤١١.

(٩١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤١٥.

(٩٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩٨.

العباس الخشاب بمدينة فاس كتاب يتعلق بالدين الأخروي، وهو ساكت، فطلب منه الكلام على الكتاب، فقال للقارئ: «إقرأ بي واترك الكتاب»[٩٣]. ما يعني أن ما يكتبه الصوفي بدءاً ينكتب في قلبه لا في ورق ومنه يقرأ[٩٤]. وقال ابن عجيبة في كتابه **شرح خمرية ابن الفارض**: «واعلم أنك لا تطمع أن تفهم هذه الخمرة ذوقاً وعلماً إلا إذا صحبت أهلها، وهم العارفون بالله أهل الجذب والسلوك، وأما إن لم تصحبهم فلا تطمع في فهمها ولو طالعت ألف مجلد وصحبت ألف عالم أو عابد»[٩٥].

أنكى من هذا، يتطلب تلقين العرفان الصوفي محو ما تقدمه من معرفة منكتبة في ذهن المريد؛ أي تخلية قلب المريد من المكتوب المسطور وتحليته بالمقذوف المستور. قال عبد الوهاب الشعراني: «كان المشايخ الذين أدركناهم إذا جاءهم فقيه يطلب الطريق يقولون له: امسح لوحك وتعال، فإن اللوح إذا كان مكتوباً لا يقبل كتابة أخرى، ولو قدر أن أحداً كتب على تلك الكتابة فلا يصح قراءة الأولى ولا الثانية»[٩٦]. وذكر الصوفي الحرار عن أستاذه أبي أحمد الأندلسي المغربي أنه لما رحل إليه ليأخذ عنه، دخل عليه وهو لا يعرفه، فبمجرد أن وقع بصره عليه، قال له: «إذا جاء الصغير إلى المعلم، ولوحه ممحو كتب له المعلم، وإذا جاء ولوحه مملوء فأين يكتب له المعلم؟»[٩٧] وفي ذلك كناية عن ضرورة المحو قبل الكتابة. قال بعض العارفين:

وانس العلوم وما قد كنت تكتبه ... فمحوه واجب على كل مكتتب

ومن الأسباب التي دعت الصوفية إلى الامتناع عن الكتابة أن الكتابة إنما حقيقتها أنها تقييد، وأن من شأن التقييد أنه يفترض حداً أدنى من التعقيل، ولما كانت أغلب الكتابات الصوفية متأتية عن ذوق، لا عن نظر،

---

(٩٣) محي الدين بن عربي، **كتاب التراجم**، تحقيق عبد الرحيم مارديني (دمشق: دار المحبة؛ بيروت: دار آية، ٢٠٠٣)، ص ١٠١.

(٩٤) أبو المواهب عبد الواهب بن أحمد الشعراني، **الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية** (بيروت: دار صادر؛ دمشق: دار البشائر، ١٩٩٩)، ص ١٦١.

(٩٥) التليدي، **المطرب بمشاهير أولياء المغرب**، ص ١١١.

(٩٦) الشعراني، المصدر نفسه، ص ٣١٤.

(٩٧) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ٤، ص ١١٧.

فقد استعصى بعضها عن التقييد؛ أي ما انطوع للكتابة ولا انسلم. وقد حكي عن الجنيد أن ابن سريج كان يصحبه، وربما استفاد منه أشياء في الفقه لم تخطر له ببال، ويقال إنه سأله مرة عن مسألة فأجابه فيها بجوابات كثيرة، فقال: «يا أبا القاسم، لم أكن أعرف فيها سوى ثلاثة أجوبة مما ذكرت، فأعدها علي». فأعادها بجوابات أخرى كثيرة. فقال: «والله ما سمعت هذا قبل اليوم، فأعده». فأعاده بجوابات أخرى غير تلك. فقال له: «لم أسمع بمثل هذا فامله عَلَيَّ حتى أكتبه». فقال الجنيد: «لئن كنت أجريه فأنا أمليه»؛ أي أن الله هو الذي يجري ذلك على قلبي، ويُنطق به لساني، وليس هذا مستفاداً من كتب ولا من تعلم، وإنما هذا من فضل الله عز وجل، يلهمنيه ويجريه على لساني. فقال: «من أين استفدت هذا العلم؟» قال: «من جلوسي بين يدي الله أربعين سنة»(٩٨). وقد عبّر المولى خواجه زاده عن هذه الفكرة خير تعبير حين روى عنه والد طاش كبرى زادة أنه قال: «إن العلوم على ثلاثة أقسام: قسم منها ما يمكن تقريره وتحريره ـ وهو المكتوب في المصنفات. و[قسم] منها ما يمكن تقريره ولا يجوز تحريره ـ وهو الجاري عند المباحثة. و[قسم] منها ما لا يمكن تقريره ولا تحريره. قال [الوالد]: قلت: «وأي علم لا يمكن التعبير عنه؟» قال: «ما لا يمكن التعبير عنه لدقته، إلا إذا حصل لأحد تلك الحالة الذوقية فيتكلم معه فيه بالإيماء والإشارة لا بصريح العبارة»»(٩٩).

والحكايات عن تطبيق هذا المبدأ لا تنضبط كثرة. منها ما وقع للشيخ الدباس مع تلميذه ابن ميمونة حين تأخر عنه الفتح، فرصده فوجده يطالع **رسالة القشيري**، فما كان بأسرع من أن قال له: «اطرح كتابك، واحفر في أرض نفسك يخرج لك ينبوع، وإلا فاذهب عني»(١٠٠). ومنها ما حكاه ابن الزاهد علي بن بندار، فقال: «رأى [أبي] مرة في يدي كتاباً، فقال: «ما هذا؟» قلت: «كتاب المعرفة». فقال: «ألم تكن المعرفة في القلوب؟ فقد صارت في الكتب»». ومنها موعظة الصوفي عبد القادر الجيلاني لمريده في مصنف **الفتح الرباني**: «يا جاهل، أترك الدفتر من يدك وتعال اقعد ههنا بين

(٩٨) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١١، ص ٩٨.

(٩٩) طاشكبري زاده، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**، ص ٨١.

(١٠٠) أحمد بن محمد بن عجيبة الفاسي، **إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء السكندري** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص ٨٠.

يدي على رأسك. العلم يؤخذ من أفواه الرجال لا من الدفاتر، يؤخذ من الحال لا من المقال»[(١٠١)].

والشيء بالشيء يذكر، فمن أسباب امتناع بعض المحدّثين والقراء والفقهاء بعامة عن الكتابة، ما سوى كتابة الأثر، تحفّظهم على كتب الصوفية. يشهد على ذلك موقفهم من كتابات أحد أكبر الزهاد الكتبة في الإسلام الحارث بن أسد المحاسبي. فقد حدث سعيد بن عمر البرذعي قال: «شهدت أبا زرعة ـ وسئل عن الحارث المحاسبي وكتبه ـ فقال للسائل: «إياك وهذه الكتب. هذه كتب بدع وضلالات، عليك بالأثر، فإنك تجد فيه ما يغنيك عن هذه الكتب». قيل له: «في هذه الكتب عبرة». قال: «من لم يكن له من كتاب الله عبرة فليس له في هذه الكتب عبرة. بلغكم أن مالك بن أنس، وسفيان الثوري، والأوزاعي، والأئمة المتقدمين صنفوا هذه الكتب في الخطرات والوساوس وهذه الأشياء! هؤلاء قوم خالفوا أهل العلم، يأتون مرة بالحارث المحاسبي، ومرة بعبد الرحيم الديبلي، ومرة بحاتم الأصمّ، ومرة بشقيق»، ثم قال: «ما أسرع الناس إلى البدع!»[(١٠٢)].

ومن دواعي الامتناع عن الكتابة مخافة المتاجرة بالمكتوب والشهرة بالعلم. فقد قال الهروي: «ما خاف الجنيد من الرسائل [أن] يأخذها العلماء أو السلاطين، بل خاف من الصوفية، حتى لا يجعلوا منها دكاناً؛ يعني يتكلمون لأجل القبول والجاه عند الجهال»[(١٠٣)]. وكان الشيخ زين الدين الجبعي، على سعة علمه بالعقليات فضلاً عن النقليات: «لم يؤلف كتاباً مدوناً لشدة احتياطه وخوفه الشهرة. وكان يقول: «قد أكثر المتأخرون التأليف وفي مؤلفاتهم سقطات كثيرة»»[(١٠٤)]. وذكر صاحب **البدر الطالع** الحكيم السيد بن عامر الشهيد فقال عنه: «(. . .) ولم يشتغل رحمه الله بالتأليف مع أنه أهل له. ولو وجّه نفسه إليه لجاء بما يعجز عنه غيره. ولعل السبب في ذلك محبته للخمول حياً وميتاً». وحكى جد المقري عن الآبلي، شيخ ابن خلدون، فقال: «سمعت

---

(١٠١) عبد القادر الجيلاني، **الفتح الرباني والفيض الرحماني** (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، [د. ت.])، ص ١٤٥.

(١٠٢) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد، أو مدينة السلام منذ تأسيسها حتى سنة ٤٦٣ هـ**، مج ٨، ص ٢١٥.

(١٠٣) الجامي، **نفحات الأنس من حضرات القدس**، ص ٤٣٦.

(١٠٤) عبد الله بن عيسى الأفندي، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، باهتمام محمود المرعشلي؛ تحقيق أحمد الحسيني، ٥ ج (قم، إيران: مطبعة الخيام، ١٩٨١)، ج ٢، ص ٣٨٨.

شيخنا الآبلي يقول: إنما أفسد العلم كثرة التواليف، وإنما أذهبه بنيان المدارس». وعلّق المقري بالقول: «ذلك أن التوليف نسخ الرحلة التي هي أصل جمع العلم. فكان الرجل ينفق فيها المال الكثير، وقد لا يحصل له من العلم إلا النزر اليسير، لأن عنايته على قدر مشقته في طلبه. ثم صار يشتري أكبر ديوان بأبخس ثمن، فلا يقع منه أكثر من موقع ما عوض عنه، فلم يزل الأمر كذلك حتى نسي الأول بالآخر، وأفضى الأمر إلى ما يسخر منه الساخرة. . .»[١٠٥]. كما إن من بواعث عدم الكتابة مخافة المرء أن يصير عرضة لسهام النقد، لا سيما أمام من عدوا مقاريض للأعراض. هذا الفقيه نجم الدين القحفازي لما استحثه الصفدي على أن يبعث له بترجمة عن نفسه يضمنها كتاب **أعيانه**، أجاب بالقول: «وأما ما صنفته من الكتب، فإني رغبت عن ذلك لمؤاخذتي للمصنفين، فكرهت أن أجعل نفسي غرضاً لمن يأخذ عني».

ومنها كثرة التصنيف في الثقافة العربية الإسلامية بما أشعر البعض أن لا مزيد. وحقاً قال صاحب **صبح الأعشى** لما هو قال: «على أن الكتب المصنفة أجلّ من أن تحصى وأكثر من أن تحصر، لا سيما الكتب المؤلفة في الملة الإسلامية، فإنه لم يصنّف مثلها في ملة من الملل، ولا قام بنظيرها أمة من الأمم»[١٠٦]. هذا أبو عبد الله بن إبراهيم الفهري ـ المشتهر باسم الأصولي ـ كان له علم بالفقه والأصلين والخلافيات والجدل، وله في المعقول الحكمي نظر. وسئل عن التصنيف فامتنع، وقال: قد سبق الناس بذلك، وما عسى أن يأتي به. فعد هذا من عقله[١٠٧].

ومهما تصرفت الأحوال، فإن المتحقق أن ثمة حلماً ظل يراود أي كاتب أو حكيم عربي، أنى كان شأنه، هو حلم كتابة ما يمكن أن نسمه بوسم: «النص المطلق» أو «مطلق الكتابة». وفي حالة مفكري الإسلام كان «النص المطلق» هذا حاضراً ـ هو القرآن ـ من حيث ما هو كتاب الشأن فيه أنه كتابة لا تبيد ولا تبلى، وذلك لدرجة أن أغلب مفكري الإسلام طرحوا على أنفسهم السؤال الجلي التالي: «أوَبعد هذه الكتابة كتابة؟» وأبلغ نظر وجدته بهذا الصدد ما ألفيته في سيرة العالم الفقيه سعيد بن جبير من أن رجلاً سأله يوماً

---

(١٠٥) المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ج ٥، ص ٢٧٥.

(١٠٦) القلقشندي، **صبح الأعشى في كتابة الإنشاء**، ج ١، ص ٤٦٧.

(١٠٧) الغبريني، **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**، ص ٢١٠.

أن يكتب له تفسير القرآن، فما كان بأسرع من أن غضب وقال: «لأن يسقط شِقّي أحب إليَّ من ذلك»(١٠٨)، وما زال يملكني العجب مما ألفيته في سيرة العالم النحوي واللغوي عبد الملك بن قريب من أنه: «كان يتّقي أن يفسر الحديث، كما يتّقي أن يفسر القرآن»(١٠٩). وما زال مفكرو العرب يجدون في القرآن كتابة معجزة حتى ذهب بهم ذلك إلى التمييز بين «أهل الكتاب»، من جهة، و«من لا كتاب له»، من جهة أخرى، تمييز القيمة والمزية والميزة، وحتى وجد ابن عربي ليلاحظ أن: «المشرك لا كتاب له يُقرأ»(١١٠)، واتفقوا على تزويج المسلم بالكتابية وتحريم زواجه ممن لا كتاب لها. إنما الشأن في القرآن أنه عندما كان كتاب إعجاز، فإنه صار كتاب محو: يمحي الكتابات التي تقدمته والتي تلته. قال أبو يعقوب الخرّاط العسقلاني: «دخلت على أبي الحسن النوري، وكان معي محبرة، فقال «يا بني! أتريد [أن] تكتب؟» قلت: «نعم!» فأملى بيتاً على البديهة [بالفارسية]، فكتبته، فمعناه هذا: كل شيء تكتبه في الأوراق محوناه. لا جرم أنكم بسبب ذلك الإدراك والفهم صرتم محجوبين عن المقصود. ثم فتح الله لي أبواب الفهم والإدراك للمقصود، بسبب محوي الأوراق. وباعث التذكير والموعظة لأجل فائدتكم، وأنا أنظر لكم محجوبين عن المقصود بكتابة الأوراق وتعدادها»(١١١).

فلهذه الحيثيات المتقدمة، وجدنا المحدّثين الأوائل والزهاد والمتصوفة امتنعوا عن الكتابة.

والظاهر أن إنكار التصنيف ابتدأ من أول الحضارة الإسلامية إلى آخرها. فمن أخبار الأُوَل أشرنا إلى ما ورد من بعض التابعين وتابعي التابعين، وها نحن إزاء آخر خلافة إسلامية ـ الخلافة العثمانية ـ ولا زال النهي عن التصنيف قائماً. يدل على ذلك اضطرار متأخر ـ شأن حاجي خليفة ـ إلى الرد على منكري التصنيف من أهل زمانه. يقول عن هؤلاء: «ومن الناس من ينكر التصنيف في هذا الزمان مطلقاً، ولا وجه لإنكاره من أهله، وإنما يحمل عليه

---

(١٠٨) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان،** ج ٢، ص ٣٧١ ـ ٣٧٢.

(١٠٩) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة،** تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢ (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩)، مج ٢، ص ١١٢.

(١١٠) أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، **الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ص ٢٣٢.

(١١١) الجامي، **نفحات الأنس من حضرات القدس،** ص ٤٦٦.

التنافس والحسد الجاري بين أهل الأعصار، ولله در القائل في نظمه:

قل لمن لا يرى المعاصر شيئاً ... ويـرى لـلأوائـل الـتـقـديـمـا
إن ذاك الـقـديـم كـان حـديـثـاً ... وسيبقى هذا الحديث قديما»[112]

على أن أغلب مفكري العرب كانوا على مبدأ «الكتابة». وذلك بعد أن أيقنوا هم أن الأمر لا يحصل لمجرد السماع، وأنه لا بد من الضبط بالكتابة والتقييد. قال أحمد بن الطيب: «كان الكندي يقول: يا بني، انسخ كل ما تجده مكتوباً إذا انتسعت لك الجِدّة، وامتد بك الزمان. فإن مكان ما تكتبه من أسود دفترك خير منه أبيض»[113]. واجهد ما أمكنك فما كنت لتجد الكثير منهم إلا منتسخاً أو كاتباً أو مصنفاً أو مؤلفاً. وعن سعيد بن جبير قال: «ربما أتيت ابن عباس فكتبت في صحيفتي حتى أملأها، وكتبت في نعلي حتى أملأها، وكتبت في كفي»[114]. هذا ابن حيان النحوي الأندلسي قال عنه تلميذه ابن مرزوق الخطيب: «ولم أر في أشياخي أكثر اشتغالاً منه، لأني لم أره قط إلا يسمع أو يشتغل أو يكتب، ولم أره على غير ذلك»[115]. وهذا قطب الدين الشيرازي ذكر ابن الفوطي أنه: «كان دائم الفكر والكتابة لم يخلُ القلم في يده»[116]. أكثر من هذا، صيّر إلى ذم من لا يحسن أن يكتب. هذا سعيد بن العاص قال: «من لم يكتب فيمينه يسرى»، وهذا معن بن زائدة كان يقول: «إذا لم تكتب اليد فهي رجل»، وما زالوا يستحثون على الكتابة حتى قال مكحول: «لا دية ليد لا تكتب»[117]. بل صارت الكتابة تهوّساً حتى في المنام. فهذا محمد بن منصور ـ ابن الحاضنة ـ حكى فقال: «لما غرقت بغداد غرقت داري وكتبي، فلم يبق لي شيء؛ فاحتجت إلى النسخ، فكتبت **صحيح مسلم** في تلك السنة سبع مرات، فنمت، فرأيت ذات ليلة كأن القيامة قد قامت وقائل يقول: أين ابن الحاضنة؟ فجئت فأدخلت الجنة، فلما دخلتها استلقيت على قفاي ووضعت إحدى رجلي على الأخرى، وقلت: استرحت

---

(112) حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، مج ١، ص ٥١ ـ ٥٢.

(113) أبو سليمان محمد بن الطاهر السجستاني، **صوان الحكمة وثلاث رسائل**، حققه وقدم له عبد الرحمن البدوي (طهران: انتشارات بنياده فرهنك إيران، ١٩٧٤).

(114) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٤، ص ٣٣٥.

(115) المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ج ٢، ص ٥٤٠.

(116) محمد بن رافع السلامي، **تاريخ علماء بغداد** (بيروت: الدار العربية للموسوعات، ٢٠٠٠)، ص ١٧٦.

(117) القلقشندي، **صبح الأعشى في كتابة الإنشاء**، ج ١، ص ٣٧.

من النسخ. ثم استيقظت والقلم في يدي والنسخ بين يدي»[118].

وبالتدريج تحولت صورة النبي من ناهٍ عن الكتابة إلى حاثٍّ عليها. وذلك على الأقل في المنام. هذا القاضي المالكي المالقّي محمد بن خليفة بن سعد الأنصاري حكى فقال: «ألّفت شرح الموطأ أيام ولايتي للقضاء بمالقة. ابتدأته أول سنة ثمان وسبعين [وأربعمائة] وأكملته سنة تسع وسبعين. قال: وكنت عند ابتدائي تأليفه أرى وأنا بين النائم واليقظان كأني أخرج إلى البحر على باب يسمى باب الفرج ـ وهو باب الحلاقين ـ فأقف على البحر، فكان يلقي إليَّ صنوف الحيتان ما يملأ الفضاء بين يدي، وأمواجه تلقي بعضها على بعض إليَّ. فكنت أروم تعبئتها وضمها وتلفيفها بالملح، وأنظر في توطية لها من فرش ودَوْم بين يدي وآلة، وكنت أقول: «ألَا رجل يعينني على تعبئة ذلك». فكان يبدو لي رجل، فيقول: «ارفع رأسك. هذا رسول الله (ﷺ) مقبل إليك على البحر من جهة القبلة». فكنت أمشي إليه ألقاه وأسلم عليه. فلما فرغت من السلام قال لي: «يا محمد، أنا أعينك على تعبئة ما أردته من هذه، فخذ في ذلك». فكان يسوّي بيديه الكريمتين وطاءها، ثم أجمع إليه وأقرب بين يديه [من تلك الحيتان] وهو يسويها ويجعل ملحها صفاً على صف، حتى بلغ سبعة صفوف. وهي كانت عدد أسفار المسودة إذا تمت. ثم ضم عليها صيانتها وزمها. ثم قال لي: «هذا مرادك منها قد تم». ثم استيقظت وتماديت على التأليف. فلعمري لقد كان هذا التأليف أسهل عَلَيَّ من كل أمر حاولته، جعله الله لوجهه»[119]. وقس على ذلك ما كان يذكره الكاتب الأندلسي أحمد بن عميرة المخزومي ـ المكنى بكنية أبي مطرف ـ من أنه رأى في منامه النبي (ﷺ) فناوله أقلاماً. فكان يُرى له أن تأويل تلك لرؤيا ما أدرك من التبريز في الكتابة وشياع الذكر[120].

من العرب إذاً من كان امتنع عن الكتابة امتناعاً، لكن أغلبهم كتب وصنّف ودوّن. وقد انطلق دافع الكتابة عند العرب قوياً شديداً، وكأنه طائر أُطلق من أُنشوطة. انطلقت الكتابة إذاً في عنفوان وحماسة منقطعَي النظير. وقد روى الربيع عن الإمام الشافعي أنه قال: «(. . .) لما خرجت من الكتّاب كنت أتلقّط الخزف والدفوف وكرب النخل وأكتاف الجمال، أكتب فيها الحديث

---

(١١٨) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٢، ص ١٣٢.

(١١٩) أبو عبد الله محمد بن علي بن عسكر ومحمد بن عبد الله بن خميس، **أعلام مالقة**، تقديم وتخريج وتعليق عبد الله المرابط الترغي (بيروت: دار الغرب الاسلامي، ١٩٩٩)، ص ٧٤ ـ ٧٥.

(١٢٠) ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، مج ١، ص ١٧٦.

وأجيء إلى الدواوين فأستوهب منها الظهور (الأوراق) فأكتب فيها، حتى كانت لأمي حباب (جرار) فملأتها أكتافاً وخزفاً وكرباً مملوءة حديثاً (. . .)»[١٢١]. وذكر عن الزاهد إبراهيم بن محمد النضربادي أنه كانت لا تفارقه المحبرة والمقلمة والبياض، فقيل له في ذلك، فقال: «ربما سمعت شيئاً ـ من حمّال أو غيره ـ حكمة، فأثبته»[١٢٢]. وكان الفقيه أحمد بن محمد المنزلاوي من العلماء الذين صرفوا كل أوقاتهم إلى العلم، وكان يشتغل به ليلاً ونهاراً، ويكتب كل ما سنح بباله، وقد فتر الليل والنهار، ولم يفتر قلمه. . .[١٢٣] أكثر من هذا، ما اكتفوا بتحرير الأثر، وإنما تجاوزوه إلى تدوين كل شيء حتى الخواطر. فهذا شيخ الحنابلة ابن عقيل يقول: «إني لا يحلّ لي أن أضيّع ساعة من عمري، حتى إذا تعطّل لساني عن مذاكرة أو مناظرة، وبصري عن مطالعة، أعملت فكري في حال راحتي، وأنا منطرح، فلا أنهض إلا وقد خطر لي ما أسطره». قصد هنا كتاب خواطره ونتائج فكره المعنون **الفنون**. وهو كتاب في مائة مجلد أو ما يزيد بكثير. قال عنه الحافظ الذهبي: «لم يصنف في الدنيا أكبر من هذا الكتاب»[١٢٤]. وقد علّل ابن الجوزي هذا الضرب من كتابة الخاطرة الروحية بقوله: «ولما كانت الخواطر تجول في تصفح أشياء تعرض لها، ثم تُعرض عنها فتذهب، كان من أولى الأمور حفظ ما يخطر لكي لا يُنسى (. . .) وكم قد خطر لي شيء، فأتشاغل عن إثباته فيذهب، فأتأسف عليه، ورأيت لنفسي أنني كلما فتحت بصر التفكر سنح له من عجائب الغيب ما لم يكن في حسابه، فانثال عليه من كثيب التفهيم ما لا يجوز التفريط فيه. فجعلت هذا الكتاب قيداً لصيد الخاطر (. . .)»[١٢٥].

وما زالوا يكتبون حتى كتبوا في النوم. إذ كم من عالم عربي حكى أنه رأى أبياتاً مكتوبة في منامه، فما كان بأسرع من أن انتبه من نومه لكتابتها في الظلام على هامش كتاب مخافة أن ينساها بطول عهد النوم وانقطاع مدته. فقد

---

(١٢١) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ١٧، ص ٢٨٤.

(١٢٢) سراج الدين عمر بن علي بن الملقن، **طبقات الأولياء**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ص ٤٥.

(١٢٣) الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة**، ج ٢، ص ١٠٨.

(١٢٤) أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، أشرف على تحقيقه وخرج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط؛ حققه وعلق عليه محمود الأرناؤوط، ١٠ ج (دمشق: دار ابن كثير، ١٩٨٦ ـ ١٩٩٣)، ج ٦، ص ٦١ ـ ٦٢.

(١٢٥) ابن الجوزي، **صيد الخاطر**، ص ١١.

ورد ذكر الكتابة وأحوالها في منامات كثير منهم. وإنه لمن المجازفة محاولة حصر المنامات التي وردت في شأن الكتابة. إذ يكفيك من البيدر كفّ أنموذج. هنا نماذج: منها ما أخبرنا به، في ما تقدم، من أن الكاتب الأندلسي أبو المطرف من أنه رأى رسول الله (ﷺ) في النوم، فأعطاه حزمة أقلام، وقال له: «استعن بهذه على كتابتك»(١٢٦). ومنها ما رواه أحمد بن يوسف فقال: «أمرني المأمون أن أكتب في زيادة قناديل شهر رمضان؛ فأعيا علي، ولم أجد مثالاً أحتذي عليه؛ فبت مغموماً، فأتاني آتٍ في النوم فقال: «أكتب: فإن فيها إضاءة للمجتهدين، ونفياً لمكان الريب، وأنساً للسابلة، وتنزيهاً لبيوت الله من وحشة الظلم». فأخبرت بذلك المأمون، فاستظرفه، وأمر أن تمضى الكتب عليه»(١٢٧). ومنها ما رآه الكاتب ابن رضوان البخاري ليلة الإثنين الثانية لجمادى الأولى عام ستين وسبعمائة في النوم، كأن الوزير أبا علي بن عمر بن يخلف بن عمران الفدودي، يأمره أن يجيب عن كلام من كتب إليه، فأجابه بأبيات نظمها في النوم، ولم يحفظ منها غير هذين البيتين:

وإنـي لأجـزى بـمـا قـد أتـاه	صديقي احتمالاً لفعل الحرفاء
بـتـمـكـيـن ود وإثـبـات عـهـد	وإجزال حمد وبذل حياء(١٢٨)

ليس هذا وحسب، بل إن منهم من وجد الكتابة حاضرة في كل شيء شيء، أو بالأحرى وجد هو كل شيء شاهداً على رقوم الكتابة: أينما ولّيت وجهك فثمة الكتابة. وقد تنبه الجاحظ إلى أن الكتابة حالة بكل شيء شيء، وما زال يعدد أشكال حضور الخطوط ـ الكتابة ـ في واقع الناس، حتى قال: «وخط آخر، هو خط الحازي [صاحب الكهانة] والعرّاف والزاجر (. . .) وخطوط أخر، تكون مستراحاً للأسير والمهموم والمفكر [إذ يخطّون في الأرض]، كما يعتري المفكر من قرع السن، والغضبان من تصفيق اليد وتجحيظ العين (. . .)»(١٢٩). فهذه كلها كتابات وخطوط. ويبدو لك هذا الافتتان الشديد بالكتابة وسطورها ورقومها في أنهم جعلوا منها خزينة استعاراتهم، فشبهوا بها

---

(١٢٦) المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ج ٤، ص ٤٩٦.

(١٢٧) أبو إسحاق إبراهيم بن علي الحصري، **زهر الآداب وثمر الألباب**، تحقيق علي محمد البجاوي، ٢ ج (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٣)، ج ١، ص ٤٣٧.

(١٢٨) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، ترجمة رضوان البخاري، مج ٣.

(١٢٩) الجاحظ، **كتاب الحيوان**، ج ١، ص ٦٣.

كل شيء شيء: من «الوجه» وتبدياته، إلى «الكون» وآيه، فإلى «تاريخ الإنسان» وصفحاته. وقد قرأوا معالم الوجه بوسمها حروفاً: شبّه تقويس الحاجبين بالنون، وشبّهت العين بالصاد تارة وبالجيم أخرى، وشبّه الفم بالميم وبالصاد، وشبّه العذار بالألف وباللام وبالباء(١٣٠). وفي ذلك قال العاملي: «وأما تشبيه أعضاء الإنسان بالحروف، فقد أكثر الشعراء من ذلك، فشبهوا الحاجب بالنون، والعين بالعين، والصدغ بالواو، والفم بالميم والصاد، والثنايا بالسين، والقامة بالألف، والطرة بالشين»(١٣١). وأقاموا من الوجه كتاباً يُقرأ ويُستقرأ. قال معن ابن زائدة: «ما رأيت قفا رجل إلا عرفت عقله»، فقيل له: «فإن رأيت وجهه؟» قال: «ذاك حينئذ كتاب أقرؤه»(١٣٢). وعن قراءة الوجه ورقوم جماله الدالة عليه قال أبو الوليد الكاتب المعروف باسم ابن الوقشي:

قد بينت فيه الطبيعة آنها ... تدقيق أعمال المهندس ماهرة

عنيت بمشهده فخطت فوقه ... بالمسك خطاً من محيط الدائرة(١٣٣)

وقال أبو المظفر عتيق تقي الدين:

وذي هيئة يزهو بوجه مهندس ... أموت به في كل يوم وأبعث

محيط بأشكال الملاحة وجهه ... كأن به إقليدساً يتحدث

فعارضه خط استواء وخاله ... به نقطة والصدغ شكل مثلث(١٣٤)

---

(١٣٠) القلقشندي، **صبح الأعشى في كتابة الإنشاء**، ج ٢، ص ٦ ـ ٨.

(١٣١) بهاء الدين محمد بن الحسن العاملي، **المخلاة**، ص ٣١٣.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٣٣) نسب ياقوت الحموي في الجزء التاسع عشر من كتابه **معجم الأدباء** هذين البيتين إلى هشام بن أحمد الكناني في رواية مباينة يقول فيها الشاعر:

قد أثبتت فيه الطبيعة أنها ... بدقيق أعمال المهندس ماهرة

عنيت بعارضه فخطت فوقه ... بالمسك خطا من محيط الدائرة

(١٣٤) وقد عثرت على هذه الأبيات ـ محورة ـ وقد نسبها ابن أبي أصيبعة إلى أوحد الزمان أبي البركات هبة الله بن علي ملكا، ونصها:

وذو هيئة، يزهو بخال مهندس ... أموت به في كل وقت وأبعث؛

محيط بأوصاف الملاحة وجهه ... كأن به أقليدس يتحدث

فعارضه خط استواء، وخاله ... به نقطة، والخد شكل مثلث

انظر: ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص ٣٤٧.

وقال العلامة الطبيب أمين الدولة بن التلميذ:

لا تحسبن سواد الخال عن خلل ... من الطبيعة، أو إحداثه غلطا

وإنما قلم التصوير حين جرى ... بنون حاجبه، في خده نقطا

وقال شرف الدولة بن منقذ:

ومهفهف كتب الجمال بخده ... سطراً يحير ناظر المتأمل

وقال أبو نواس:

لا تقولي «لا» فمكتوب على ... وجهك المشرق نوراً «نعم»

بحروف خلقت من قدرة ... ما جرى قط عليها قلم

نونها الحاجب والعين بها ... طرفك الفتان والميم الفم

وكتب الشاعر الأندلسي عز الدين الموصلي:

حديث عذار الحب في خده جرى ... كمسك على الورد الجني تسطرا

فقبلته حتى محوت رسومه ... كأن لم يكن ذاك الحديث جرى

وقال محمد بن مباركشاه القمني:

شاهدت في وجه حبي ... غرائبا وفنونا

عيناه مع حاجبيه ... صادا وواوا ونونا

وبدّل مزيد بن علي دلالة الحروف، كما قرأها على وجه الحبيب، فقال:

سألتك يوم النوى نظرة ... فلم تسمحي فعز ألا أسلم

فأعجب كيف تقولين لا ... ووجهك قد خط فيه نعم

أما النون يا هذه حاجب ... أما العين عين أما الميم فم

وكاد أبو جعفر الألبيري أن يختص في انكتاب الوجه بزينة الحروف وارتقامها برقومه، فمما قاله:

قد حقق الحسن نون حاجبه ... وخط في الصدغ واو ريحان

ومد من حسن قده ألفا ... أوقف عيني وقوف حيران

ومما قاله أيضاً:

ألف ابن مقلة في الكتاب كقده ... والنون مثل الصدغ في التحسين

والعين مثل العين لكن هذه ... شكلت بحسن وقاحة ومجون

وعلى الجبين لشعره سين بدت ... حار ابن مقلة عند تلك السين

قل للذي قد خط تحت الصدغ من ... خيلانه نقطاً لجلب فنون

يا للرجال ويا لها من فتنة ... في وضع ذاك النقط تحت النون

وقال ابن جزيّ:

يا محيّا كتب الحسن به ... أحرفاً أبدع فيها وبرع

ميم ثغر، ثم نون حاجب ... ثم عين هي تتميم البدع

أنا لا أطمع في وصلك لي ... وعلى وجهك مكتوب «منع»

ومن جمال الوجه إلى ندوب الحروب عليه، ومن قلم الجمال إلى حسام الجراح، فقد أنشد أبو العلاء صاعد بن الحسن اللغوي يصف ندبة على وجه الخليفة عبد الله:

فتلك هامته في الجو ناطقة ... تحدث الناس من آياتها عبرا

مكتوبة الوجه بالهندي يقرؤه ... من ليس يقرأ مكتوباً ولا سطرا

ومن جمال الوجه البشري إلى حسن وجه الطبيعة المرقوم المنكتب الموشى، قال الشاعر علي بن سعيد الأندلسي في وصف منظر طبيعي:

كأنما النهر صفحة كتبت ... أسطرها والنسيم منشئها

لما أبانت عن حسن منظره ... مالت عليها الغصون تقرأها[135]

ثم إلى الكون بما هو شاهد على الكتابة: قال الصوفي الشيخ أبو عمر

---

(١٣٥) وجدتها منسوبة في **الإحاطة** إلى الشاعر زيد بن مالك المذحجي مع تلوين طفيف في العبارة:

كأنما النهر صفحة كتبت ... أسطرها والنسيم ينشيها

لما أبانت عن حسن منظرها ... مالت عليها الغصون تقرؤها

انظر: ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، مج ٤، ص ١٥٤.

ابن سلامة القرشي: «والعالم كله كتاب يقرأ حروف أشخاصه المتبصرون على قدر بصائرهم»[١٣٦]، وأنشأ الشاعر محمد بن عبد الجليل الجعفري يقول:

تأمل صحيفات الوجود فإنها ... من الجانب السامي إليك رسائل

وقد خط فيها إن تأملت خطها ... ألا كلُّ شيء ما خلا الله باطل

فإلى الحياة والموت. قال محمد بن زنون:

فللحياة كتاب طالما درست ... فيه الأماني سطراً بالردى ختما

وعن تاريخ البشر قال الشاعر العماد الأصبهاني:

وما هذه الأيام إلا صحائف ... يؤرخ فيها ثم يمحى ويمحق

ولم أر في دهري كدائرة المنى ... توسعها الآمال والعمر يضيق

وعن مناظر الطبيعة قال الشاعر ابن الساعاتي:

والطَّلّ في سلك الغصون كلؤلؤ ... رطب يصافحه النسيم فيسقط

والطير تقرأ والغدير صحيفة ... والريح تكتب والغمام ينقط

فإلى ما يكتبه الزمان، نظير ما تخطه يد الإنسان. لسان حال كل كاتب: أنت تكتب على الورق والزمن يكتب عليك صارماً لوقتك. قال الشاعر الأندلسي ابن مطحنة:

يمد الدهر من أَجَلي وعمري ... كما أني أمد من المداد

لنا خطان مختلفان جداً ... كما اختلف الموالي والمعادي

فأكتب بالسواد على بياض ... ويكتب بالبياض على سواد

وهو نظير قول الآخر:

ولي خط وللأيام خط ... وبينهما مخالفة المداد

فأكتبه سواداً في بياض ... وتكتبه بياضاً في سواد

---

(١٣٦) زين الدين عمر بن مظفر بن الوردي، **تتمة المختصر في أخبار البشر**، تحقيق أحمد رفعت البدري (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٠)، ج ٢، ص ١١٩.

فإلى الإنسان نفسه بوسمه «كتابا». قال أبو الحسن الحرالي:

نحن بنيان بنته حكمة — وخليق بالبنا أن ينهدم

نحن كتب الله ما يقرأها — غير من يعرف ما معنى القلم

أحرف الكتب الذي أبدعه — كلما لاحت معانيه انعجم

أكثر من هذا، تنبه الجاحظ إلى ما يملأ العالم وما يتداول بين الناس من «مكتوبات» كثيرة مختلفة الألوان: الرقوم ـ الأعداد ـ العلائم. ووجد أن الخطوط علائم، وأن الوسوم ـ ما توسم به الحيوانات مثلاً ـ علائم، بل وجد أنه حتى الأصوات في الفم وفي الهواء علائم أو من جنس العلائم. فهذه عنده تقع تحت جنس المكتوب والمسطور والمخطوط: «كلها خطوط، وكلها كتاب، أو في معنى الكتاب»، وهي «كلها صور وعلامات وخلق مواثل ودلالات». قال الجاحظ: «وليس بين الرقوم والخطوط فرق. ولولا الرقوم لهلك أصحاب البَزّ [نوع من الثياب] والغُزول [جمع غزل]، وأصحاب الساج [الطيّانون] وعامة المتاجر، وليس بين الوسوم التي تكون على الحافر كله والخف كله والظلف كله، وبين الرقوم فرق. ولا بين الخطوط والرقوم كلها فرق. وكلها خطوط، وكلها كتاب، أو في معنى الخط والكتاب. ولا بين الحروف المجموعة والمصورة من الصوت المقطع في الهواء، ومن الحروف المصورة من القرطاس فرق. واللسان يصنع في جوبة الفم [وهوائه الذي في جوف الفم] وفي خارجه، وفي لهاته، وباطن أسنانه، مثل ما يصنع القلم في المداد والليقة والهواء والقرطاس. وكلها صور وعلامات وخلق مواثل ودلالات (. . .)»[١٣٧]. فقد تبين بهذا أن ما من أثر إلا وهو كتابة.

أنكى من ذلك، ما فتئت الكتابة تغزو كل منحى من حياة التحضر العربية: أني وليت وجهك لاقتك الكتابة. وهذا ما وشت به ظاهرة «الظرف» و«الظرفاء». فقد كتب هؤلاء في كل ما كانوا يستعملونه من تأنقات في أجسامهم وألبستهم وتزايين موائدهم في مآكلهم ومشاربهم، وكتبوا في تزاويق أفرشتهم وأغطيتهم: كتبوا محاسن الكلم ومنتقى الأقوال وملح الأشعار ومنتخل الأمثال على الفصوص والخواتيم، وعلى القناني والأقداح، وعلى الأقمصة والأعلام، وعلى الأردية والكمام، وعلى المناديل والوسائد

(١٣٧) الجاحظ، **كتاب الحيوان**، ج ١، ص ٧٠.

والمخادّ والمقاعد، وعلى الأسرة والرفارف، وفي المجالس والإيوانات وصدور البيوت والقباب، وعلى الستور والأبواب، وعلى الخفاف والنعال، وعلى الجباه والطرر، وعلى الخدود بالغالية والعنبر، وعلى تفليج الأترج والتفاح، وعلى الأواني والأطباق والسكاكين، وعلى المراوح والمذاب، وعلى المعازف والطبول والنايات. وما كادوا يتركون شيئاً إلا بصموا عليه بالكتابة: فهذا فص كتب عليه بيت، وهذه تفاحة كتب عليها قول، وهذا قميص خط عليه مثل، وهذه عصابة كتبت عليها حكمة، ناهيك عن منديل رقم عليه لفظ، وسرير نقشت عليه كتابة... وما أكثر ما نوعوا في «مادية» الكتابة و«كيمياء» الأثر: كتبوا بالحناء على راحات الأيادي والأكف والأوشحة والأقدام، وكتبوا بالمسك على الأجبنة والخدود، وكتبوا بالذهب على القناني والكاسات، وكتبوا بالأقلام على الأشرطة والعصابات، وما زالوا يكتبون حتى كتبوا بالأقلام على الأقلام[١٣٨]. كتابة كتابة.

ففي ما كتبته المتظرفات على آلاتهن:

كتبت مزنة على مضرابها: «من نظر إلى سوانا لم يصدق في هوانا»، وكتبت ظبية مغنية ابن يزداد على ملهاتها: «احفظ سرك على غيرك»، وكتبت ظوافر على ملاويها: «وافق من ترافق وقارب من تصاحب»، وكتبت ضوء الصباح على عودها بالذهب: «من خالفنا فليس منا»، وكتبت تحفة: «ومن أرادنا لا يصبر عنا».

وفي ما كتبنه على غيرها:

كتبت طرفة، جارية النظاف، على عصابتها بالذهب: «ليس في الحب مشورة»، ونقشت نزهة، جارية الخصاص، على فص خاتمها: «من حن أن»، وكتبت كنوز، جارية إبراهيم بن إسحاق، على جبينها بالمسك: «العشق والكتمان ضدان لا يجتمعان»، وكتبت خلف، جارية ابن حمدان، على طرازها: «من عشق ولم يصبر هلك ولم يعلم»[١٣٩].

---

(١٣٨) أبو الطيب محمد بن أحمد الوشاء، **الموشى: أو الظرف والظرفاء** (بيروت: دار صادر، ١٩٩٨)، ص ٢٤٢ ـ ٢٩٤.

(١٣٩) انظر فصلي: «في ما يتعلق بكتابة المتظرفات منهن على آلتهن»، و«في بعض ما كتبته المتظرفات» في: علاء الدين علي بن عبد الله الغزولي، **مطالع البدور في منازل السرور** (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٠)، ج ١، ص ٢٨٣ و٣٠٠ ـ ٣٠٢.

وألفى بعض الصوفية الكتابة حاضرة في كل شيء شيء: «الموجودات كلها كلمات»[١٤٠]. هذا الصوفي الزاهد إبراهيم الدسوقي كان يقول: «إذا كمل العارف في مقام العرفان أورثه الله علماً بلا واسطة وأخذ العلوم المكتوبة في ألواح المعاني، ففهم رموزها، وعرف كنوزها، وفكّ طلسماتها، وعلم اسمها ورسمها، وأطلعه الله تعالى على العلوم المودعة في النقط والشكل، وما كتب على أوراق الشجر والماء والهواء والبر والبحر، وما كتب في صفحة قبة السماء، وما في جباه الثقلين مما يقع لهم دنيا وأخرى، وعلى ما هو مكتوب بلا كتابة من كل ما هو فوق الفوق، وما تحت التحت. ولولا خوف الإنكار لنطقنا بما يبهر العقول، ولا عجب من حكيم يتلقى علماً من حكيم عليم»[١٤١]. بل لعل أعلى ما بلغه المتصوفة، في هذا المقام، أن جعلوا الإنسان نفسه كتابة؛ وذلك لما جعلوا منه «حرفاً». إنما الإنسان حرف. وما زالوا يفعلون يرون الإنسان حروفاً حتى سمّوا «الحروفية». قال ابن حجر في إنبائه في ترجمة الصوفي فضل الله بن أبي محمد التبريزي: «كان من الاتحادية، ثم ابتدع النحلة التي عرفت بالحروفية، فزعم أن الحروف هي عين الآدميين». وقد قال الجيلي عن الإنسان: هو حرف من الحروف العاليات[١٤٢]. ونسب إلى ابن عربي القول:

كنا حروفاً عاليات لم نُقَلْ   متعلقات في ذرى أعلى القلل

وللحيثيات المتقدمة كانوا يقولون: «إن هذه الحكم تندّ، فاجعلوا الكتب لها حماة». إذ سرعان ما أدرك هؤلاء أنه لا بد مما ليس منه بدّ: تقييد المعرفة مخافة بيدودتها. وقد أفرد الجامي فقرة بديعة لوصف هذا الحدث في مصنفه **نفحات الأنس**. وهكذا بعد أن كان المتصوفة قد أكدوا على لسان الصوفي **الروذباري**: «علمنا هذا إشارة، فإذا صار عبارة خفي»[١٤٣]؛ أي أنه إذا صار

---

(١٤٠) عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، **شرح مشكلات الفتوحات المكية لابن عربي**، دراسة وتحقيق يوسف زيدان ([القاهرة]: دار الأمين، ١٩٩٩)، ص ١٠٥.

(١٤١) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ٢، ص ٣٢٣. مع إضافات من: أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، **الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار** (القاهرة: دار الفكر، [د. ت.])، ج ١، ص ١٦٩.

(١٤٢) الجيلي، المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(١٤٣) أبو النصر عبد الله بن علي السراج، **اللمع**، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٢)، ص ٢٩٦

قولاً أشكل وإذا صار خطأً انطمس، ها قد صار المتصوفة، بحكم منطق الأشياء، إلى قطع ثلاث مراحل: إذ يذكر الجامي عن ذي النون المصري أنه: «كان أول من عبّر عن الإشارة بالعبارة وفتح الكلام في هذا الطريق [خطوة أولى نحو الكتابة]، ولما ظهر الجنيد ـ في الطبقة الثانية ـ دَوَّنَ العبارة في هذا الفن ورتبها وجمعها في الكتب [خطوة ثانية]. ولما جاء الشبْلي تكلم بهذا العلم على المنابر وأظهره في الخلائق»(١٤٤). وقد انقسم المتصوفة بعد هذا إلى فريقين: فريق حافظ على الأصل في الامتناع عن التدوين، وفريق انكب على التأليف انكباباً. وعلى خلاف الحكايات الصوفية الواردة في الامتناع عن الكتابة، وردت حكايات وأقوال بعددها وأكثر في الحث على الكتابة. فقد حكى الجنيد فقال: «دخلت على بعض أكابر الطريق، فوجدته يكتب، فقلت له: «إلى متى هذه الكتابة، فمتى العمل؟» فقال: «يا أبا القاسم، أَوَليس هذا عمل؟ » فسكت ولم أدرِ بماذا أجيبه»(١٤٥). أكثر من هذا، ما زال هذا الفريق يؤلف حتى تكاد لا تنضبط تآليفه حصراً: هذا الصوفي الكبير الشيخ زروق (٨٤٦ ـ ٨٩٩هـ) عاش من العمر ثلاثاً وخمسين سنة، وحسبوا له من يوم ولادتهِ إلى يوم وفاته كراساً في النصف في كل يوم. وهذا ابن عربي كتب الشيء الكثير. وقد ذكره أبو شامة فقال: «وله تصانيف كثيرة، وعليه التصنيف سهل»(١٤٦). فقد بلغ عدد الكتب التي نسبت إليه أكثر من تسعمائة: من الرسالة البسيطة المحدودة الصفحات إلى المجلد مما يقارب الأربعين سفراً. وما أكثر ما نحل إليه! فتأمل.

وقد تجلت هذه السورة في الكتابة في ظاهرة انوجدت لدى بعض مصنفي العرب، هي ظاهرة الإكثار. وذلك بحيث كنت تجد من كتّاب العرب من يكاد لا يفتر له قلم. إذ أفاض كتاب السير والطبقات والأخبار في الحديث عمن وصفوهم بالإكثار من التصنيف، فقالوا: «هو كثير التصنيف»، أو «هو ملازم للتصنيف»، أو «هو مغرم ـ أو مغرى ـ بالتأليف». وكنّوا عنهم بالقول: «كان سيّال المداد، نشيط البنان». وما زال صناف التراجم والموسوعات والتواريخ يلحظون هذا الأمر حتى وضعوا له تعابير خاصة، فكانوا يقولون:

---

(١٤٤) الجامي، **نفحات الأنس من حضرات القدس**، ص ٧٣.

(١٤٥) بهاء الدين محمد بن الحسين العاملي، **الكشكول**، ط ٢ ([بيروت]: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، مج ١، ص ١٣٨.

(١٤٦) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٣، ص ١٣٥.

«فلان كثير الكتب»، أو «فلان كثير التأليف» أو «هو غزير التأليف»، يعبّرون بها عن كثرة تآليف الرجل. وكم شهدت الثقافة العربية ممن كان مغرى بالتأليف، مطلق القلم بالتصنيف:

هذا ابن رشد، ذكره صاحب **لديباج المذهب** فقال: «وكان على شرفه أشد الناس تواضعاً، وأخفضهم جناحاً، وعني بالعلم من صغره إلى كبره، حتى حكي أنه لم يدع النظر ولا القراءة مذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه، وليلة بنائه على أهله، وأنه سوّد ـ في ما صنف وقيّد وألّف وهذّب واختصر ـ نحواً من عشرة آلاف ورقة»(١٤٧). وذكره ابن عربي في مصنف **الفتوحات المكية** وذكر لقاءه به وعزمهما على لقاءات أخر لكن المنيّة وافت الأول، فقال الثاني: «(. . .) فما اجتمعت به حتى درج وذلك سنة خمس وتسعين وخمسمائة بمدينة مراكش ونقل إلى قرطبة وبها قبره ولما جعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة جعلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر وأنا واقف ومعي الفقيه الأديب أبو الحسين محمد بن جبير [صاحب الرحلة المعروفة باسم رحلة ابن جبير] كاتب السيد أبي سعيد وصاحبي أبو الحكم عمرو بن السراج الناسخ، فالتفت أبو الحكم إلينا وقال: «ألا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشد في مركوبه هذا الإمام وهذه أعماله»؛ يعني تواليفه، فقال ابن جبير: «يا ولدي نعم ما نظرت لا فُضّ فوك». فقيّدتها عندي موعظة وتذكرة رحم الله جميعهم، وما بقي من تلك الجماعة غيري، وقلنا في ذلك:

هــذا الإمــام وهــذه أعــمــالــه   يا ليت شعري هل أتت آماله(١٤٨)

وكذلك ذكر صاحب كتاب **تاريخ حكماء الإسلام** عن أبي الريحان البيروني أنه: «زادت تصانيفه على حمل بعير»(١٤٩).

وهذا ابن جرير الطبري كان إذا دخل منزله بعد المجلس يكاد لا يدخل إليه أحد لتشاغله بالتصنيف إلا في أمر مهم(١٥٠). قال الخطيب البغدادي:

---

(١٤٧) ابن فرحون، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، ص ٢٥٨.

(١٤٨) محي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، ٤ مج (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، مج ١، ص ١٤٥.

(١٤٩) ظهير الدين البيهقي، **تاريخ حكماء الإسلام**، تحقيق محمد كرد علي (دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي؛ مطبعة الترقي، ١٩٨٨)، ص ٧٣.

(١٥٠) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ١٨، ص ٨٨.

«وسمعت علي بن عبيد الله اللغوي السمسمي يحكي أن محمد بن جرير مكث أربعين سنة يكتب في كل يوم منها أربعين ورقة»[١٥١]. وأورد الخطيب أيضاً: «قال أبو جعفر الطبري لأصحابه: أتنشطون لتفسير القرآن؟ قالوا: كم يكون قدره؟ فقال: ثلاثون ألف ورقة. فقالوا: هذا مما تفنى الأعمار قبل تمامه؛ فاختصره في نحو ثلاثة آلاف ورقة. ثم قال: هل تنشطون لتاريخ العالم من آدم إلى وقتنا هذا؟ قالوا: كم قدره؟ فذكر نحواً مما ذكره في التفسير، فأجابوه بمثل ذلك. فقال: إنا لله ماتت الهمم»[١٥٢]. وحدث عبد الله بن أحمد بن جعفر الفرغاني في كتابه المعروف **بكتاب الصلة** أن قوماً من تلاميذ ابن جرير حصلوا أيام حياته منذ بلغ الحلم إلى أن توفي وهو ابن ست وثمانين، ثم قسموا عليها أوراق مصنفاته فصار منها على كل يوم أربع عشرة ورقة[١٥٣].

وهذا أبو الفرج بن الجوزي لم يترك فناً من الفنون إلا وله فيه مصنف. وقد ذكره ابن خلكان فقال: «وبالجملة، فكتبه أكثر من أن تعد. وكتب بخطه شيئاً كثيراً، والناس يغالون في ذلك حتى يقولوا: إنه جمعت الكراريس التي كتبها وحسبت مدة عمره وقسمت الكراريس على المدة، فكان ما خص كل يوم تسع كراريس، وهذا شيء عظيم يكاد لا يقبله عقل. ويقال: إنه جمعت براية أقلامه التي كتب بها حديث رسول الله (ﷺ)، فحصل منها شيء كثير، وأوصى أن يسخن بها الماء الذي يغسل به بعد موته، ففعل ذلك، فكفت وفَضَلت»[١٥٤]. وذكر الموفق عبد اللطيف أن ابن الجوزي كان: «(...) لا يضيّع في زمانه شيئاً. يكتب في اليوم أربع كراريس، ويرتفع له كل سنة من كتابته ما بين خمسين مجلداً إلى ستين». ولقد حدث أن سئل عن عدد تصانيفه فقال: «زيادة على ثلاثمائة وأربعين مصنفاً، منها ما هو عشرون مجلداً ومنها ما هو كراس واحد». وقال الحافظ الذهبي: «ما علمت أن أحداً من العلماء صنف ما صنف هذا الرجل»[١٥٥].

---

(١٥١) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٠، ص ٢٩٤.

(١٥٢) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد، أو مدينة السلام منذ تأسيسها حتى سنة ٤٦٣ هـ**، مج ٢، ص ١٢٣.

(١٥٣) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ١٨، ص ٤١ ـ ٤٤.

(١٥٤) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ٣، ص ١٤١.

(١٥٥) ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج ٦، ص ٥٩٣.

وهذا ابن عساكر صاحب المصنف التاريخي المشهور، ذكره ابن خلكان فقال: «قال لي شيخنا الحافظ العلامة زكي الدين أبو محمد عبد العظيم المنذري (...) وقد جرى ذكر هذا التاريخ [تاريخ ابن عساكر]، وأخرج لي منه مجلداً وطال الحديث في أمره واستعظامه: «ما أظن هذا الرجل إلا عزم على وضع هذا التاريخ من يوم عقل نفسه، وشرع في الجمع من ذلك الوقت، وإلا فالعمر يقصر عن أن يجمع فيه الإنسان مثل هذا الكتاب بعد الاشتغال والتنبه»». وعقّب صاحبنا على قول شيخه: «ولقد قال الحق، ومن وقف عليه عرف حقيقة هذا القول، ومتى يتسع للإنسان الوقت حتى يضع مثله؟ وهذا الذي ظهر هو الذي اختاره، وما صح له هذا إلا بعد مسودات ما كاد ينضبط حصرها»[١٥٦].

وهذا ابن حزم الأندلسي، ذكره صاعد الأندلسي، فقال: «ولقد أخبرني ابنه الفضل المكنى أبو رافع أنه تبلغ مؤلفاته في الفقه والحديث والأصول والنحل والملل وغير ذلك من التاريخ والنسب وكتب الأدب والرد على المعارضين نحو أربعمائة مجلد، تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة. وهذا شيء ما علمناه في أحد ممن كان في دولة الإسلام قبله، إلا لأبي جعفر بن جرير الطبري الكبير، فإنه من أكثر أهل الإسلام تأليفاً»[١٥٧]. وما زادته محنة عزلته إلا إصراراً على التصنيف. قال صاحب **الذخيرة** نقلاً عن المؤرخ الأندلسي ابن حيان: «كان يبث علمه في كل من ينتابه ببداية تلك، من عامة المقتبسين منه، من أصاغر الطلبة الذين لا يخشون فيه الملامة، يحدثهم ويفقههم ويدارسهم ولا يدع المثابرة على العلم، والمواظبة على التأليف، والإكثار من التصنيف، حتى كمل من مصنفاته وَقر بعير، ولم يعدُ أكثرها عتبة بابه لتزهيد الفقهاء طلاب العلم فيها، حتى أحرق بعضها بإشبيلية ومزقت علانية، لا يزيد مؤلفها ذلك إلا بصيرة في نشرها، وجدلاً للمعاند فيها، إلى أن مضى إلى سبيله»[١٥٨].

وذكر صاحب **بغية الوعاة** أستاذه ابن مسعود الرومي البرعمي، فقال: «وأما تصانيفه في العلوم العقلية فلا تحصى، بحيث إني سألته أن يسمي لي

---

(١٥٦) ابن خلكان، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣١٠.

(١٥٧) أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي، **طبقات الأمم**، تحقيق وتعليق حسين مؤنس، ذخائر العرب (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٨)، ص ٩٨.

(١٥٨) أبو الحسن علي بن بسام، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق إحسان عباس (ليبيا؛ تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٨)، ج ١، ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

جميعها لأكتبها في ترجمته، فقال: «لا أقدر على ذلك». قال: «ولي مؤلفات كثيرة أنسيتها فلا أعرف الآن أسماءها وأكثرها مختصرات»»(١٥٩). ولقد ورث المترجم نفسه عن أستاذه هذا الإكثار في التأليف. قال الرجل متحدثاً عن نفسه وقد كتب ما لا يوصف كثرة: «وشرعت في التصنيف في سنة ست وستين [وثمانمائة] - [أي في السابعة عشرة من عمره] - وبلغت مؤلفاتي إلى الآن ثلاثمائة كتاب سوى ما غسلته ورجعت عنه»(١٦٠). وقد استمر بعد قوله هذا يصنف ويكتب. وقد عَدَّ له المستشرق بروكلمان أربعمائة وخمسة عشر كتاباً مصنفاً ما بين مطبوع ومخطوط، وعَدّ له العلامة فلوجل خمسمائة وستين مصنفاً، وذكر له جميل العظم خمسمائة وستة وسبعين مؤلفاً ما بين كتب ورسائل ومقامات، حتى تلميذه ابن إياس عَدّ له في تاريخه ستمائة مؤلف، فكانت بذلك: «الحياة عنده هي التصنيف»، و«كأن سيرته هي آثاره»، و«كانت مؤلفاته نسيج حياته».

والأمر نفسه قيل بالإضافة إلى الإمام الغزالي. فقد قال النووي في **بستان العارفين** عن شيخه التفليسي: «أحصيت كتب الغزالي (ﷺ) التي صنّفها، ووزعت على عمره فخص كل يوم أربعة كراريس»(١٦١). وما زالت العرب تصنّف وتصنّف، حتى أنشأ جميل بك العظم البيروتي كتاب: **عقود الجوهر فيمن لهم خمسون تصنيفاً فمائة فأكثر**.

على أنه ذهب بهم الحال إلى التندر بمن كثرت تصانيفه. وهذه حالة الكاتب حمزة بن الحسن الأصبهاني المؤدب، ذكره القفطي، فقال: «ولكثرة تصانيفه وخوضه في كل نوع من أنواع العلم سمّاه جهلة إصبهان «بائع الهذيان»»(١٦٢).

إذاً كم كتب العرب وكتبوا، بل كتبوا ما لم يكتبه غيرهم، بل إن مخطوطاتهم فاقت المليون، وهو ما لم تكتبه الأمم الماضية والمعاصرة لهم جمعاء.

وعلى الضد من هذا، من الكتّاب العرب من كان مقلاًّ، لا يكتب إلا

---

(١٥٩) السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، ص. ١١٧.

(١٦٠) السيوطي، **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، ج ١، ص ٣٣٨.

(١٦١) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ٢، ص ٣٠٧.

(١٦٢) القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، ج ١، ص ٣٧١.

القليل، بل قليل القليل. هذا الطبيب علي بن إبراهيم، ذكره القفطي وذكر علمه، فقال عنه: «كان طبيباً فاضلاً ماهراً بصناعة الطب متقناً لها غاية الإتقان»، لكنه أضاف: «وكان قليل التصنيف»(١٦٣). وهذا الطبيب محمد بن عبد السلام، ذكره القفطي أيضاً، فقال: «ولم يبلغني أنه صنّف كتاباً مع غزارة علمه وتمكنه وحسن تصرفه فيه، إلا أنه شرح أبيات الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا وهي التي أولها: هبطت إليك من المحل الأرفع»(١٦٤). وهذا الفقيه الحنفي قاضي القضاة سعد الدين الديري، ذكره المعلق على صاحب كتاب **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، نقلاً عن السخاوي، فقال: «ولم يشتغل بالتصنيف مع كثرة اطلاعه، ولذلك كانت مؤلفاته قليلة»(١٦٥).

على أنهم ما كتبوا، كل ما كتبوا كثيره وقليله، في ظروف ميسّرة. بل كتبوا والظروف معسرة. كتبوا في كل الأحوال وعلى كل الأوضاع. كتبوا في كل الأزمنة وبوفق كل الظروف. حتى ليكاد المرء يحيل ذلك كله الإحالة.

كتبوا، **أول** ما كتبوا، في حر النهار: هذا ابن الهذيلي يقول عن أبيه: «دخلت على أبي في الصيف الصائف وقت القائلة وهو في بيت كتبه، وبين يديه السراج وهو يصنف، فقلت: «يا أبة، هذا وقت الصلاة، ودخان هذا السراج بالنهار، فلو نفست عن نفسك؟» قال: «يا بني، تقول لي هذا وأنا مع رسول الله (ﷺ) وأصحابه والتابعين!»»(١٦٦) كما كتبوا هم في حرّ الليل: هذا أبو عبد الله بن فتوح الأزدي كان من كثرة اجتهاده ينسخ بالليل في الحر ويجلس في إجانة ماء [إناء يغسل فيه الثياب] يتبرد بها(١٦٧). وقد قالوا الشيء نفسه عن الحميدي بلفظ طفيف الاختلاف: «قال يحيى بن البناء: كان الحميدي من اجتهاده ينسخ بالليل في الحر، فكان يجلس في إجانة في ماء يتبرد به»(١٦٨).

وكتبوا، **ثاني** ما كتبوا، وهم وقوف: هذا الحافظ أبو العلاء الهمذاني

---

(١٦٣) القفطي، **أخبار العلماء بأخبار الحكماء**، ص ١٥٨.

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(١٦٥) أبو الحسنات محمد بن الحي اللكنوي، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، تحقيق محمد بدر الدين أبو فراس (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، [د. ت.])، ص ٨٠.

(١٦٦) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٢، ص ٢٩٧ ـ ٢٨٠.

(١٦٧) المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ج ٢، ص ١١٤.

(١٦٨) الذهبي، المصدر نفسه، ج ١٩، ص ١٢٢.

قال عنه أبو الفضل بن نبهان الأديب: «رأيته في مسجد من مساجد بغداد يكتب وهو قائم على رجليه؛ لأن السراج كانت عالية»(١٦٩)، وذلك مثلما هم كتبوا وهم ركوب: هذا ابن المطهر المعتزلي ذكر عنه أنه: «كان يصنف وهو راكب»(١٧٠). ونوّعوا أوضاع الكتابة حتى إن كمال الدين بن العديم كان إذا سافر يركب على محفة تشد له بين بغلين ويجلس فيها ويكتب(١٧١)، فما كتبوا في وقت الحضر وحسب وإنما كتبوا في وقت السفر. ولقد ذكر أبو عبد الرحمن السلمي عن الصوفي أبي القاسم النصرآبادي قبل أن يقبل على علم الحقائق ويعتزل الكتابة بحسب ما تقدم: «لما دخلنا البادية كان كلما نزل عن راحلته في سيره لا تفارقه المحبرة والمقلمة والبياض، فرأيته ونحن في رحل المسفر وفي كمه المحبرة والمقلمة والبياض والأجزاء، فقلت: «أيها الأستاذ في هذا الموضع والناس يخففون عن أنفسهم؟» فقال: «يا أبا عبد الرحمن، ربما أسمع شيئاً من جمال أو غيره حكمة، أثبته كي لا أنسى»(١٧٢). وكان الإخباري الفيلسوف ابن الفوطي ـ الذي مهر في التاريخ والخط والحكمة: «يكتب وهو نائم على ظهره»(١٧٣)، وقد زاد الصفدي في أعيانه: «وأما خطه فلم أر أقوى منه ولا أبرع، ولا أسرى ولا أسرع، خط فائق، رائع رائق، بديع إلى الغاية في تعليقه، لو أنه ريح لسابق الرياح في يومه إلى تخليقه، وكان يكتب في كل يوم أربع كراريس، ويأتي بها أنقش وأنفس من ذنب الطواويس. أخبرني من رآه قال: ينام ويضع ظهره على الأرض ويكتب ويداه إلى جهة السقف. ولم أر له بعد هذا خطاً إلا وهو عجب». ومن أطرف ما قرأت بهذا الصدد عن إجلال العرب الأدب ما قيل عن الجاحظ من أنه لما أُنشد بيت بكر بن خارجة الكوفي الذي يقول فيه:

كيف صبري عن بعض نفسي وهل يصـ   ـبر عن بعض نفسه الإنسان؟

---

(١٦٩) ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٣٢٦.

(١٧٠) أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، **المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي**، حققه ووضع حواشيه محمد محمد أمين؛ تقديم سعيد عبد الفتاح عاشور، ٧ ج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤ ـ ١٩٩٤)، ج ٥، ص ١٧٤.

(١٧١) أبو عبد الله محمد بن شاكر الكتبي، **فوات الوفيات والذيل عليها**، تحقيق إحسان عباس، ٥ ج (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣ ـ ١٩٧؟[])، ج ٣، ص ١٢٧.

(١٧٢) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردها وأهلها**، ج ٧، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

(١٧٣) ابن شاكر الكتبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٢٠.

قال للمنشد: من حق الفتوة أن أكتبها قائماً، وما أقدر إلا أن تعمدني ـ وذلك لنقرس كان قد أصابه ـ قال المحدث: فعمدته وقام فكتبها.

وكتبوا، **ثالث ما كتبوا**، في أماكن يكاد يستحيل الكَتب فيها: هذا عالم النبات الأندلسي أبو العباس بن أبي الخليل الأشبيلي ـ المعروف باسم ابن الرومية ـ كان يجلس في دكانه بإشبيلية يبيع الحشائش وينسخ(١٧٤). ناهيك عن الصوفي الكبير فريد الدين العطار الذي قال عن ظروف تأليفه بعض كتبه: «[كتاباً] مصيبت نامه ـ وهي حسرة العالم ـ وإلهي نامه ـ وهي الأسرار المشهودة ـ بدأتهما كليهما في «دار الدواء»، وفرغت منهما سريعاً. كان في دار الدواء خمسمائة إنسان أجس نبضهم كل يوم. وفي هذه الضوضاء والمحاورات لم يؤاتني كلام خير من هذا»(١٧٥).

كما كتبوا، **رابع ما كتبوا**، وهم جوعى وعطشى: هذا المتكلم المعتزلي أبو عبد الله بن علي البصري كان في بغداد يصبر على الشدائد وهو مُكبّ على طلب العلم. ولقد دخل عليه أبو الحسن الأزرق يوماً وهو يصنف كتاباً، فطلب في حجرته ماء فلم يجده، ونظر هل عنده طعام فلم يجده، فقال: «أتصنّف ولا طعام ولا شراب عندك وأنت جائع!» فوضع قلمه والجزء، وقال: «إذا تركت التعليق هل يحصل الطعام والشراب؟» قال: «لا»، فقال: «فَلأَنْ أعلق ولا أضيع وقتي أولى»(١٧٦). بل كتبوا من غير أن يطعموا أنفسهم بأيديهم، اللهم إلا أن يطعموا كما تزقّ الطيور. فقد قال عمار بن رجاء: سمعت عبيد بن يعيش يقول: «أقمت ثلاثين سنة ما أكلت بيدي؛ كانت أختي تلقمني وأنا أكتب»(١٧٧).

بل كتبوا، **خامس ما كتبوا**، في السلوى عن النكبات: هذا عبد الرحمن ابن محمد الزبيري كتب ما كتب بعد عزله من القضاء: «وقد كتب في أيام عطلته كثيراً من كتب العلم كالروضة والمهمات، وكان لضيق حاله عن شراء

---

(١٧٤) المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ج ٢، ص ٥٩٧.

(١٧٥) نقل في: عبد الوهاب عزام، **التصوف وفريد الدين العطار**، مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية؛ ٦ (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٥)، ص ٤٤ ـ ٤٥.

(١٧٦) أحمد بن يحيى بن المرتضى، **كتاب طبقات المعتزلة**، عنيت بتحقيقه سوسنة ديفلد ـ فلزر، النشرات الإسلامية؛ ج ٢١ (فيسبادن: فرانز شتاينر، ١٩٦١)، ص ١٠٦.

(١٧٧) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١١، ص ٤٥٩.

الورق يكتب في أوراق التقاليد والمراسيم وما أشبهها»[178]. وذلك مثلما هم كتبوا في السجون: هذا نصر الدين الطوسي ألّف كتابه **رسالة أخلاق ناصري** في أوان كونه محبوساً عند القرامطة في قلعة ألموت[179]. ومثله فعل شمس الدين بن مكي العاملي العالم الفقيه الزاهد المتفلسف المتشيع الذي حبس سنة كاملة في قلعة الشام، بدعوى الخروج عن رسوم الشريعة، وفي مدة الحبس ألف اللمعة الدمشقية في سبعة أيام، ثم ما لبث أن كانت وفاته سنة ٧٨٦ قتل بالسيف ثم صلب ثم رجم ثم أحرق بدمشق أيام سلطنة برقوق بفتوى القاضي المالكي برهان الدين المالكي وعباد بن جماعة الشافعي[180]. وقس على ذلك حالة العلامة أبي بكر السرخسي، فقد ذكر عنه أنه: «أملى المبسوط نحو خمس عشرة مجلداً وهو في السجن بأوزجند كان محبوساً في الجب بسبب كلمة نصح بها الخاقان، وكان يملي من خاطره من غير مطالعة كتاب وهو في الجب وأصحابه في أعلى الجب، وقال عند فراغه من شرح العبادات: «هذا آخر شرح العبادات بأوضح المعاني وأوجز العبارات إملاء المحبوس عن الجمع والجماعات»، وقال في آخر شرح الإقرار: «انتهى شرح الإقرار المشتمل من المعاني على ما هو من الأسرار إملاء المحبوس في محبس الأشرار»، وله كتاب في أصول الفقه وشرح السير الكبير أملاه وهو في الجب، ولما وصل إلى باب الشروط حصل له الفرج، فأطلق فخرج في آخر عمره إلى فرغانة، فأنزله الأمير حسن بمنزلة ووصل إليه الطلبة، فأكمل الإملاء»[181]. ودونك أبا العتاهية وقد تزهّد وتاب عن قول الغزل، عن ابن أخت أبي خالد الحربي قال: «قال لي الرشيد: أحبس أبا العتاهية وضيّق عليه حتى يقول الشعر الرقيق في الغزل كما كان يقول. فحبسته في بيت خمسة أشبار في مثلها؛ فصاح: الموت، أخرجوني، فأنا أقول كل ما شئتم. فقلت: قل. فقال: حتى أتنفس. فأخرجته وأعطيته دواة وقرطاساً؛ فقال أبياته التي أولها:

من لعبد أذله مولاه ... ما له شافع إليه شافع
يشتكي ما به إليه ويخشا ... ه يرجوه مثل ما يخشاه»[182].

---

(١٧٨) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ٤، ص ١٣٩.
(١٧٩) الأفندي، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، ج ٥، ص ١٦١.
(١٨٠) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٨٦.
(١٨١) اللكنوي، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، ص ١٥٨.
(١٨٢) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٤، ص ٦٤ ـ ٦٥.

وكتبوا، **سادس ما كتبوا**، وهم زَمْنى. هذا الحافظ محمد بن علي البلنسي أصابت زمانة يده اليمنى فما كفّته عن الكتابة، وإنما قيّد بأختها اليسرى وانتسخ، وكم كتب وكم انتسخ![183] وهذا ابن العلاء الصفدي: «كان في الأصل أعشى، ولم يكن ذلك بمانع له عن التأليف، بل هو لقوة حافظته ومعرفته بالمظانّ يرشد من يطالع له وهو يملي على من يكتب»[184].

ومن بعض أعجب تجارب مفكري العرب الكتابية أن عدداً من مفكري العرب ابتلي بما ابتلي به الرسام الإيطالي الشهير ليوناردو دافانشي من عدم إتمام أعماله التي ما يفتأ يتوقف فيها ثم يستأنف ثم يتوقف إلى أن مات عنها وأغلبها غير مكتمل. فكم من كتاب ما كتب منه إلا النصف، بل الربع، بل أقله. فبقي بذلك مبتوراً. هذا البلخي الفيلسوف، ذكره ابن النديم، فقال: «ورأيت بخطه شيئاً كثيراً في علوم كثيرة مسودات ودفاتير لم يخرج منها إلى الناس كتاب تامّ»[185]. وهذا علي بن نصر ـ المعروف بابن الطيب ـ ذكره ابن النديم فقال: «وكان من الأدباء الموصوفين المصنفين، وله عدة كتب كان يذاكرني بها وأحسبه لم يتمم أكثرها»[186]. وهذا ابن التركماني، ذكره السيوطي، فقال: «وصنف في الفقه والحديث والعربية والعروض والمنطق والهيئة، وغالبها لم يكمل»[187]. وهذا الحافظ عبد الغني الأزدي، ذكره ابن عساكر في **تاريخه**، فقال: «وله تصنيفات كثيرة لم يتم أكثرها»[188]. وهذا ابن الخشاب قال عنه القفطي: «عبارته أجود من قلمه، وكان ضيق العطن، ما أكمل تصنيفاً»[189]. وهذا ابن عيشون، ذكره صاحب مصنف **الديباج المذهب**، فقال: «وله تآليف أكثرها أو كلها غير متممة في مبيضات»[190]. وهذا الفقيه

---

(١٨٣) ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، مج ٣، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(١٨٤) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ٧، ص ١٩.

(١٨٥) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، **الفهرست** (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، [د. ت.])، ص ٤١٦.

(١٨٦) المصدر نفسه، ص ١٨٩. وقد نقله ياقوت في: ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ١٥، ص ٩٦.

(١٨٧) السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، مج ١، ص ٣٣٤.

(١٨٨) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ٣٦، ص ٤٠٠.

(١٨٩) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٥، ص ٢٣٨.

(١٩٠) ابن فرحون، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، ص ٢٧١.

عمر بن السراج البلقيني قال الحافظ شهاب الدين بن حجي عنه: «وله تصانيف كثيرة لم تتم، فيصنف منه قطعاً ثم يتركها، وقلمه لا يشبه لسانه»، وقد علّل قاضي شهبة ذلك بقوله: «والسبب في عدم إكماله لغالب مصنفاته اشتغاله بالأشغال والتدريس والتحديث والإفتاء»[١٩١]، كما علّله ابن حجر في إنبائه بقوله: «ولم يكمل من مصنّفاته إلا القليل، لأنه كان يشرع في الشيء فَلِسَعة علمه يطول عليه الأمر». وهذا علي بن أحمد السلمي، ذكره السخاوي، فقال: «وله كتب يسيرة لم يكمل منها شيء، كعكّاز المحتاج لتوضيح المنهاج وكتعليق على الحاوي وعلى أبي شجاع، وقال إنه لو كمل لكان في عشرين مجلداً»[١٩٢]. وهذا أبو محمد النحوي البغدادي: «كان ضيق العطن ضجوراً؛ ما صنف تصنيفاً فكمله. شرح كتاب **الجمل** لعبد القاهر الجرجاني، وترك أبواباً من وسط الكتاب ما تكلم عليها، وقرئ عليه المصنف، وكتب بخطه عليه وهو على هذه الصورة، غير معتذر من ذلك بعذر. وشرح **المقدمة** التي صنفها الوزير ابن هبيرة، وقطعها قبيل الإتمام، ووصل منها إلى باب النونين: الثقيلة والخفيفة. وعمل في شرح **اللمع** مثل ذلك (. . .) وكان إذا تكلم على مسألة في النحو منفردة ربما أجاد في بعض الأوقات إذا خلا من ضجره»[١٩٣].

والشيء بالشيء يذكر، هذا أبو إسحاق الخزرجي الجزري أخذ علماء أفريقية عنه العربية والبيان والأصلين والجدل والمنطق، وألّف في ذلك؛ غير أنه لم يخرج تصانيفه من المسودة، ولم يخرجها غيره لرداءة خطه ودقته، فانمحت كتابته وترمّجت[١٩٤]. وذاك أبو عمرو الهروي اللغوي الأديب ألّف كتاباً كبيراً في اللغة، ابتدأه بحرف الجيم. وكان ضنيناً به، لم ينسخ في حياته ففقد بعد موته إلا يسيراً[١٩٥]. ناهيك عن العلامة شرف الدين التباني الذي كانت له مؤلفات كثيرة في فنون يشرع في كتابتها ثم يقطع فلا يكمل[١٩٦].

هذا وقد كان يحدث أن يفقد الكاتب موهبته وسط التأليف، فلا يتم

---

(١٩١) تقي الدين أبو بكر بن أحمد بن قاضي شهبة، **تاريخ ابن قاضي شهبة**، حققه عدنان درويش، ٤ مج (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٧٧ ـ ١٩٩٧)، مج ٤: **الجزء الرابع من المخطوط، ٨٠١ ـ ٨٠٨ هـ**، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

(١٩٢) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ٥، ص ١٧٠.

(١٩٣) القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، ج ٢، ص ٩٩ ـ ١٠١.

(١٩٤) السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، مج ١، ص ٤٠٦.

(١٩٥) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٤.

(١٩٦) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٣٥٠.

الكتاب على نحو ما بدأه. هذا حسين بن جمال الدين الخونساري له كتاب **شرح الدروس** لم يتمه ولا هو أتم أي كتاب شرع في تأليفه، اللهم إلا أقل القليل. قال عنه صاحب رياض العلماء: «وهذا كتاب لم يعمل مثله. وقد ألّف قدّس سرّه أولاً شطراً من أوله ثم تركه وكتب بعد ذلك بزمان كثير الباقي منه، وقال تلميذه الأستاذ الشيرواني قدّس سرّه إن ما كتبه أولاً كان أحسن بكثير مما كتبه أخيراً، بل نقول: ما كان يقدر بعد ذلك أن يؤلّف مثل أن ألّف أولاً»(١٩٧).

ولعل من بين أسباب هذه الظاهرة الكتابية الفريدة ما سمّاه العرب «ضيق العطن في التأليف». ومعناه اضطراب تعجّل المزاج بما لا يفي بالصبر على التأليف. هذا الحكيم عمر الخيام، ذكر صاحب مصنف **تاريخ حكماء الإسلام** أنه كان: «ضيق العطن»، وأضاف: «وله ضنة بالتصنيف والتعليم، ولم يصنف إلا مختصراً في الطبيعيات ورسالة في الوجود ورسالة في الكون والتكليف»(١٩٨). وهذا اللغوي والنحوي ابن الخشاب قيل عنه: «إنه كان ضيق العطن في تصانيفه لا يتمّها، وإن كلامه كان أجود من قلمه»(١٩٩). وهذا الفقيه الشافعي ابن الدهان قيل فيه: «وكتب بخطه، إلا أنه كان ضيق العطن: ما كتب تصنيفاً إلا اختصره برأيه، ولا يعنّ فيه أنه اختصره»(٢٠٠). وهذا العلامة عبد القاهر الجرجاني ذكر عنه أنه: «كان رحمه الله ضيّق العطن، لا يستوفي الكلام على ما يذكره مع قدرته على ذلك»(٢٠١). ويعلل القفطي «ضيق العطن» هذا بقوله: «وأشعاره كثيرة في ذم الزمان وأهله. وكان هذا الأمر هو السبب في تقصيره إذا ألّف؛ إذ لم يجد راحة ممن جمع لهم وألف»(٢٠٢). وما كان في هذا متفرداً، بل وجدنا أبا حيان التوحيدي يعدل إلى إحراق كتبه ضناً بها على من لا يستحقها.

على أن للرغبة في الكتابة مواتاة. وقد عثرت على إحدى الرسائل التي حاول فيها صاحبها أن يفسر هذه المالنخوليا التي من شأنها أن ترفق الكتابة فيكون لها أن تحدَّ من تدفقها، على ما في هذه الرسالة من الاضطراب. هذا ابن عيشون كتب إليه ابن الخطيب يستحثه على موافاته بأسماء تصانيفه فكان

---

(١٩٧) الأفندي، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، ج ٢، ص ٥٨.

(١٩٨) البيهقي، **تاريخ حكماء الإسلام**، ص ١١٩.

(١٩٩) انظر مثلاً: ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٣١٩.

(٢٠٠) القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، ج ٢، ص ١٠٣.

(٢٠١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٨٨.

(٢٠٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩٠.

أن أجاب السائل: «(. . .) وأما تواليفي فأكثرها أو كلها غير متممة، في مبيضات. .. وقد ذهب شرخ الشباب ونشاطه، وتقطعت أوصاله، وأصبحت النفس تنظر لهذا كله بعين الإهمال والإغفال وقلة المبالاة التي لا يصل أحد بها إلى منال. وهذه الأعمال لا ينشط [إليها إلا] لمحركات التي هي مفقودة عندي: أحدها طلبة مجتمعون متعطشون إلى ما عندي، متشوفون غاية التشوف، وأين هذه بألمرية؟ الثاني، طلب رياسة على هذا، ومتى يرأس أحد بهذا اليوم؟ وعلى تقدير أن يُرأس به ـ وهو محال في عادة هذا الوقت ـ فالتشوف لهذه الرياسة مفقود عندي. الثالث، سلطان يملأ يد من يظهر مثل هذا، على يده غبطة، وما تم هذا. الرابع، نية خالصة لوجه الله تعالى في الإفادة، وهذا أيضاً مفقود عندي، ولا بد من الإنصاف. الخامس، قصد بقاء الذكر، وهذا خيال ضعيف بعيد عني. السادس، الشفقة على شيء ابتدئ، [وسَعْيٌ في] تحصيل مباديه، أن يضيع، على قطع ما سوى هذا الإشفاق. وهذا السادس هو الذي في نفسي منه شيء، وبه أنا أقيد أسماء من لقيت، وما أخذت، ويكون إن شاء الله إبراز الصحف [إذا] نشرت.

وأكثر زماني يذهب في كيفية الخروج عما أنا فيه، فإذا ينظر إليَّ العاقل في هذا الوقت بعين البصيرة، لا يسعه إلا الشفقة عليَّ، والرحمة لي؛ فإنه يرى رجلاً مطرقاً أكثر نهاره، ينظر إلى مآله، فلا ينشط إلى إصلاحه، وهو سابع ولا يلبس بالعبادة. وهو في زمانها المقارب للفوت، ولا ينهض إلى إقامة حق كما ينبغي لعدم المعين، ولا يجنح إلى شيء من راحات الدنيا، ويشاهد من علوم الباطل الذي لا طاقة له على رفعه ما يضيق صدر الحر. [يقضي] نصف النهار محتلاً في مكان غير حسن، تارة يفكر، وتارة يكتب ما هو على يقين منه أنه كذا لا ينتفع به، ونصف النهار يقعد للناس، تارة يرى ما يكره، وتارة يسمع ما يكره، لا صديق يذكّره بأمر الآخرة، ولا صديق يسليه بأمر الدنيا، يكفيني من هذه الغزارة. اللهم إليك المشتكى يا من بيده الخلق، ولا حول ولا قوة إلا بالله»[٢٠٣]. أوَلم ينشىء الشاعر كشاجم:

غبط الناس بالكتابة قوماً ... حرموا حظهم بحسن الكتابة

وإذا أخطأ الكتابة حظ ... قطت تاؤها فصارت كآبة

---

(٢٠٣) ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، مج ٢، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

وقد تساءل أبو حيان التوحيدي عن الصلة الجامعة بين الكتابة والمالنخوليا في ملاحظة وجهها إلى ابن مسكويه، فمما قاله: «لِمَ صار صاحب الهم ومن غلب عليه الفكر في مُلِم يولع بمس لحيته وربما نكث الأرض بأصبعه وعبث بالحصى؟ وقد يختلف الحال في ذلك حتى إنك لتجد واحداً يحب، عند صدمة الهم ولوعة الحزن، جمعاً وناساً ومجلساً مزدحماً يريغ بذلك تفريحاً ويجد عنده خفاً. وآخر يفزع إلى الخلوة، ثم لا يقع إلا بمكان موحش ونشز ضيق وطريق غامض. وآخر يؤثر الخلوة ولكن يحن إلى بستان حالٍ [مورق مثمر] وروض مزهر ونهر جار. ثم تختلف الحال بين هؤلاء حتى إنك لتجد واحداً [من أصحاب الهم] عند غاشية ذلك الفكر [السوداوي] أصفى طبعاً، وأذكى قلباً وأحضر ذهناً، وحتى يقول القافية النادرة، ويصنف الرسالة الفاخرة، وحتى يحفظ علماً جماً، ويستقبل أيامه نُصحاً، وآخر يذهل ويعله [يحير ويضعف]، ويزول عنه الرأي ويتحير، حتى لو هُدي ما اهتدى، ولو أُمر لما فقه، ولو نهي لما وَبِهَ [فطن]»(٢٠٤).

لكن، أن يكتب الحكماء العرب فقد كتب الكاتبون قبلهم. وما كانوا في هذا بدعاً بين الأمم. بيد أن ما ميّزهم إنما هي تجارب كتابية انفردوا بها:

وأغرب تجارب الكتابة نجدها لدى الصوفية، فقد انتقلوا من «الكَتْبِ» إلى «الانكتاب»، ومن «الكتابة» إلى «الانكتابة». فصير إلى القول، عندهم، لا: «كَتَبَ فلان الكتاب»، لا ولا حتى: «كُتِب الكتاب»، وإنما: «انكتب الكتاب»، فهو بهذا «منكتب»، على التدقيق، لا «مكتوب». وقد نقل عن الحلاج أنه كان يكتب ما يكتب، وإذا ما هو سئل عما يكتب قال: «ما اليد فيه إلا آلة»(٢٠٥). وذكر ابن عربي في خطبة فهرسته: «وما قصدت في كل ما ألفته مقصد المؤلفين ولا التأليف، وإنما كان يرد عليَّ من الحق تعالى موارد تكاد تحرقني: فكنت أتشاغل عنها بتقييد ما يمكن منها، فخرجت مخرج التأليف لا من حيث القصد. ومنها ما ألفته عن أمر إلهي أمرني به الحق في نوم أو مكاشفة»(٢٠٦). وقد قال

---

(٢٠٤) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي وأبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **الهوامل والشوامل**، نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١)، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

(٢٠٥) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ٢، ص ٦٩.

(٢٠٦) وردت الفهرست في: الغبريني، **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**، ص ١٦٣.

صاحب **الفتوحات** موضحاً فكرة «الكتابة» هذه: «إن تأليفنا هذا وغيره لا يجري مجرى التواليف ولا نجري نحن فيه مجرى المؤلفين، فإن كل مؤلف إنما هو تحت اختياره وإن كان مجبوراً في اختياره أو تحت العلم الذي يبثه خاصة فيلقي ما يشاء ويمسك ما يشاء أو يلقي ما يعطيه العلم وتحكم عليه المسألة التي هو بصددها حتى تبرز حقيقته، ونحن في تواليفنا لسنا كذلك إنما هي قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية مراقبة لما ينفتح له الباب فقيرة خالية من كل علم لو سئلت في ذلك المقام عن شيء ما سمعت لفقدها إحساسها فهماً برز لها من وراء ذلك الستر أمر ما بادرت لامتثاله وألفته على حسب ما يحد لها في الأمر. . .»(٢٠٧). وقال في الباب الثالث والسبعين وثلاثمائة [٣٧٣] من **فتوحاته**: «والله ما كتبت منه [يعني من كتاب **الفتوحات**] حرفاً إلا عن إملاء إلهي وإلقاء رباني ونفث روحاني في روع كياني، هذا جملة الأمر مع كوننا لسنا برسل مشرعين ولا أنبياء مكلفين، فإن رسالة التشريع ونبوّة التكليف قد انقطعت عند رسول الله (ﷺ) فلا رسول بعده (ﷺ) ولا نبي يشرع ولا يكلف وإنما هو علم وحكمة وفهم عن الله فيما شرعه على ألسنة رسله وأنبيائه عليهم سلام الله وما خطه وكتبه في لوح الوجود من حروف العالم وكلمات الحق، فالتنزيل لا ينتهي بل هو دائم دنيا وآخرة»(٢٠٨). وذكر الشعراني أن الشيخ ابن عربي كان يقول: «ما صنفت كتاباً قط عن تدبير ولا اختيار، إنما كنت أكتب في مؤلفي ما يلهمني الله تعالى إياه»(٢٠٩). ونقل حاجي خليفة من الباب الثامن والأربعين من كتاب الفتوحات المكية ما يلي: «واعلم أن ترتيب أبواب الفتوحات لم يكن عن اختيار ولا عن نظر فكري وإنما الحق تعالى يملي لنا على لسان ملك الإلهام جميع ما نسطره (. . .)»(٢١٠). وقال في الباب ثلاثمائة وسبعة وستين: «واعلم أن جميع ما أتكلم فيه في مجالسي وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه، فإني أعطيت مفاتح الفهم فيه والإمداد منه». وأضاف في الباب ثلاثمائة وستة وستين: «إن جميع ما أكتب في تآليفي ليس عن روية، وإنما هو نفث في روعي على يد ملك الإلهام»، وورد في الباب ثلاثمائة وثلاثة وسبعين: «جميع ما كتبته وأكتبه

(٢٠٧) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، مج ١، ص ٥٩.

(٢٠٨) المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٥٦.

(٢٠٩) أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، **تنبيه المغترين**، تحقيق وائل أحمد عبد الرحمن ([د. م.]: المكتبة التوفيقية، [د. ت.])، ص ٣٢٨.

(٢١٠) حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، مج ٢، ص ٢٢٦.

في هذا الكتاب، إنما من إملاء إلهي وإلقاء رباني، ونفث روحاني في روح كياني، كل ذلك بحكم الإرث للأنبياء والتبعية لهم، لا بحكم الاستقلال».

كل كتابات ابن عربي إذاً «فتوحات» أو «كتابات فتحية». وقد دلت على هذا المنحى في فهم «الكتابة» ـ أو بالأحرى «الانكتابة» ـ بعض عناوين كتبه: **الفتوحات المكية والفتوحات المدنية والفتوحات المصرية والفتوح والمطالعات والفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية والفتح الفاسي ومفاتح الغيب**... وإن هي غابت كلمة «الفتح» أو «الفتوحات»، في بعض عناوين كتبه، فقد حضرت مرادفاتها: «التنزلات» و«الإنزالات»، وذلك مثل **التنزلات الموصلية والتنزلات الليلية في الأحكام الإلهية**، ونظير **الإنزالات الوجودية من الخزائن الجودية**، و**إنزال الغيوب على مراتب القلوب**.

أكثر من هذا، تصير معاملة مواد الكتابة ـ الحروف ـ مخصوصة لدى ابن عربي؛ إذ يجعل الحروف ـ في رسالته سر الحروف ـ «أمة من الأمم»(٢١١). ويقول في موسوعته الفتوحات المكية: «اعلم وفّقنا الله وإياكم! أن الحروف أمة من الأمم مخاطبون ومكلفون، وفيهم رسل من جنسهم، ولهم أسماء من حيث هم، ولا يعرف هذا إلا أهل الكشف من طريقنا». ويضيف في مكان آخر: «فهؤلاء [= الحروف] عوالم ولكل عالم رسول من جنسهم ولهم شريعة تعبّدوا بها ولهم لطائف وكثائف وعليهم من الخطاب الأمر ليس عندهم نهي وفيهم عامة وخاصة وخاصة الخاصة (...)»(٢١٢). وهكذا لمّا أشار ابن عربي إلى ما هو ممليه عن أسرار الحروف، أضاف: «والغرض في هذا الكتاب إظهار لمع ولوائح إشارات من أسرار الوجود ولو فتحنا الكلام عن سرائر هذه الحروف وما تقتضيه حقائقها لكلت اليمين وجف المداد وضاقت القراطيس والألواح ولو كان الرق المنشور فإنها من الكلمات التي قال الله تعالى فيها لو كان البحر مداداً وقال لو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله»(٢١٣). هنا يأخذنا ابن عربي معه في رحلة غرائبية عجائبية في ما أمكن أن نسميه «فلكية الحروف» و«كيمياء

---

(٢١١) محي الدين بن عربي، «سر الحروف،» في: **رسالتان في سر الحروف ومعانيها لابن عربي وأبي الحسن الحرالي**، تحقيق عبد الحميد صالح حمدان (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، [د. ت.])، ص ١٣.

(٢١٢) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، مج ١، ص ٥٨.

(٢١٣) المصدر نفسه، مج ١، ص ٥٧.

الحروف»، بحيث يقرن قرناً عجباً بين الحروف والأفلاك من جهة، وبين الحروف والطبائع الأربع من جهة ثانية. فيرى، من جانب أول، أن ثمة حروفاً مرتبتها سبعة أفلاك؛ هي الألف والزاي واللام، وثمانية أفلاك هي النون والصاد والضاد، وتسعة هي العين والغين والسين والشين. ثم إن الزاي واللام طبعهما الحرارة واليبوسة، وأن الألف طبائعها أربع، والنون والصاد والضاد حارة يابسة، وأن ثمة حروفاً حَوِلة ترجع مع الحار حارة ومع الرطب رطبة... على حسب ما تجاوره من العالم. والحال أن ابن عربي يتبع في هذا تقليداً هرمسياً وفيثاغورياً وأفلوطينياً سُمّي في الثقافة العربية الإسلامية باسم «العلوم المستورة»، ووسم بوسم «علم الحروف» وانوجد في كتابات جابر بن حيان وإخوان الصفا ومن نحا منحاهما. وقد أشار ابن عربي نفسه داخل كتاب الفتوحات إلى أنه ألف في هذا العلم ـ الشبيهي المستور ـ كتاباً سمّاه **المبادئ والغايات فيما تحتوي عليه حروف المعجم من العجائب والآيات**، وقال عنه: «وهو بين أيدينا ما كُمّل ولا قُيّد إلا أوراق متفرقة يسيرة».

والحال أنه لم يسمّ كاتب في تاريخ البشرية كتبه بأسماء حروف ـ فرادى ومثاني ومثالث ـ مثلما فعل ابن عربي. فمن الفرادى سمّى العديد من رسائله ومصنفاته بأسماء الحروف، وقد بلغت هذه التسميات ما يربو على العشرين: من كتاب الألِف ـ وهو كتاب الأحدية ـ إلى كتاب الياء ـ وهو كتاب الهو ـ مروراً بكتاب الباء ـ وهو كتاب الحقائق الإلهية ـ وكتاب الدال ـ وهو كتاب الحكمة المحبوبة ـ وكتاب الحاء ـ وهو كتاب الحياة ـ وكتاب الميم ـ وهو كتاب العزة ـ وكتاب الهاء ـ وهو كتاب النور... وألّف في المثاني ضعف ما صنفه في الفرادى؛ من «كتاب صح» ـ وهو كتاب الآباء العلوية ـ إلى «كتاب رد» ـ وهو كتاب العشق ـ مروراً بكتب شأن «كتاب قد» ـ وهو كتاب البقاء ـ و«كتاب مج» ـ وهو كتاب الجسم ـ و«كتاب تا» وهو كتاب الحيرة ـ و«كتاب عج» ـ وهو كتاب الرمز... كما عرف له من كتب المثالث كتاب الميم والواو والنون.

والبادي أن هذه «الانكتابة» صارت تقليداً، وتقليداً أكبرياً على وجه الخصوص. هذه الصوفية الفريدة ست العجم بنت النفيس بن أبي القسم البغدادية ـ تلميذة ابن عربي ـ تؤلف شرحاً ـ أو قل بالأولى والأحرى: ينألف لها شرح [وكيف لامرأة أمية لا تقرأ ولا تكتب، شأن هذه الزاهدة، أن تؤلف كتاباً؟] ـ على رسالة **مشاهد الأسرار القدسية** لأستاذها، تقول في

خاتمته: «(...) إنني أقدمت على شرح هذه المشاهد لا بإرادتي وأجبرت على فتح مغالقها بقوة الله وقهره لا بضعفي وذلتي وولجت في تيار غوامضها باستمداد النجاة الناشئة عن الحي الذي لا يموت، وفاجأني عند ابتدائي في هذا الشرح ناطق مسمع من خارج قائلاً: ابدأ على اسم الله **﴿إنّا فتحنا لك فتحا مبينا﴾**[٢١٤]، وكان هذا الخطاب بعد الوصية من شاهد هذا الكتاب وأنا في عالم الباطن، فعند الرجوع اختار الله لي الابتداء في شرحه (...) هذا وأنا امرأة عامية أمية خالية من كل العلوم ما خلا العلم بالله تعالى، ولم أصبه بتعلم ولا قراءة من الكتب ولا عارف موقف لكنه وهب من الله تعالى أخرجني من الجهل إلى العلم (...)»[٢١٥]. وهذا الصوفي عبد القدر الرافعي الفاروقي يحكي عن شيخه محمود الكردي الخلوتي: «(...) وكان سبب تأليف هذه الحكم كما أخبرني (ﷺ) غير مرة، قال: رأيت الشيخ محيي الدين بن العربي (ﷺ) في المنام أعطاني مفتاحاً وقال لي: افتح الخزانة، فاستيقظت وهذه الحكم تدور على لساني ويرد على قلبي أن أكتبها. وكنت كلما صرفت الوارد عني عاد إليَّ، فعلمت أنه أمر إلهي، فكتبتها في لمحة يسيرة من غير تكلف كأنما هي تُملى على لساني من قلبي»[٢١٦].

وهذا ابن عجيبة قال في أثناء كتابه **شرح الحكم** وقد انتقل فجأة من أسلوب المتكلم المفرد ـ «أنا» ـ إلى أسلوب المثنى أو الجمع ـ «نحن» ـ «وجلّ هذا الشرح الذي نقيده إنما هو مواهب، لأني أكتب الحكمة ولا أدري ما أكتب، فأقف مفتقراً إلى ما عند الله»[٢١٧]. وقال: «إذا أردت أن نتكلم في التفسير أو غيره نشرع في الكلام، ثم نغيب فكنت نحس بالكلام يخرج مني من غير اختيار كأنه السحاب، فتصدر مني العلوم»[٢١٨]. ونقل أحمد النقشبندي

---

(٢١٤) **القرآن الكريم**، «سورة فتح،» الآية ١.

(٢١٥) ست العجم بنت النفيس بن أبي القاسم البغدادية، **شرح مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية للشيخ الأكبر ابن عربي**، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦)، ص ٤١٠.

(٢١٦) عبد القادر الرافعي الفاروقي الطرابلسي، **إحياء القلوب شرح حكم سيدي محمود الكردي** (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥)، ص ١٠.

(٢١٧) الكوهن الفاسي، **طبقات الشاذلية الكبرى (المسمى جامع الكرامات العلية في طبقات السادة الشاذلية)**، ص ١٣٥.

(٢١٨) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

الخالدي عن أبي الحسن الشاذلي قوله: «أخذت ميراثي من رسول الله فمكنت من خزائن السماء. فلو أن الجن والإنس يكتبون عني إلى يوم القيامة لكلّوا أو ملّوا»[٢١٩]. وقال العلائي عن الصوفي الزاهد أحمد القسطلاني: «(. . .) وأقام عند النبي (ﷺ)، فحصل له جذب، فصنف المواهب اللدنية»[٢٢٠]. وقد نظر الشيخ رسلان الدمشقي الصوفي لهذه الانكتابة بقوله: «قلب العارف منقوش بأسرار الموجودات، فهو يدرك حقائق تلك السطور ولا تتحرك ذرة حتى يعلمه الله بها»[٢٢١]. وذكر النبهاني في مصنفه **جامع كرامات الأولياء** حكاية عن ابن عربي فقال: «إنه كان مشغولاً بتأليف كتاب، فقيل له أكتب: «هذا باب يدق وصفه ويمنع كشفه»، فلم يعرف ما يكتب بعد ذلك، وبقي مدة متحيراً حتى انحرف مزاجه، فرأى في المنام أمامه لوحاً نورانياً منصوباً وفيه سطور خضر نورية مكتوب فيها ذلك، ثم رفع»[٢٢٢]. ونقلوا عن أبي الحسن الشاذلي قوله: «والله لقد تسألوني عن المسألة لا يكون لها عندي جواب، فأرى الجواب مسطراً في الدواة والحصير والحائط»[٢٢٣]، والأمر نفسه قيل بالإضافة إلى الصوفي قضيب البان: «قال ابن عدي: سمعت شيخي أبا يوسف يقول: (. . .) وما سئل قضيب البان عن مسألة من لدن آدم عليه السلام إلى زمانه إلا مسح وجهه ثم نظر في كفه، وأخبر بجوابها وبتاريخها»[٢٢٤]. وذكروا عن الصوفي المغربي علي بن غالب القصري أنه كان إذا أشكل عليه شيء نظر إلى أي جهة كانت من جهات البيت.فيجده مسطوراً[٢٢٥]. وقس على ذلك ما ذهب إليه الزاهد المغربي يوسف الفاسي الذي كان ما يفتأ يقول: «إنه ربما لم يكن عندي جواب سابق في المسألة، فإذا سئلت عنها

---

(٢١٩) أحمد النقشبندي الخالدي، **جامع الأصول في الأولياء**، تحقيق أديب نصر الدين، ٣ مج (بيروت: الإنتشار العربي، ١٩٩٧)، ص ٤٠.

(٢٢٠) الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة**، ج ١، ص ١٢٨.

(٢٢١) ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج ٧، ص ٧٨٢.

(٢٢٢) يوسف بن إسماعيل النبهاني، **جامع كرامات الأولياء**، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، ٢ ج (بيروت: المكتبة الثقافية، [١٩٩١])، ج ١، ص ٥٤ ـ ٥٥.

(٢٢٣) السيوطي، **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، ج ١، ص ٥٢٠.

(٢٢٤) أبو العباس أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، تحقيق عبد الله بن يحيى السريحي [وآخرون]، ٢٧ ج (أبو ظبي: المجمع الثقافي، ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠٥)، ج ٨: **طوائف الفقراء ـ الصوفية**، تحقيق بسام محمد بارود، ص ١٩٧.

(٢٢٥) التليدي، **المطرب بمشاهير أولياء المغرب**، ص ٤٦ ـ ٤٧.

ارتسم في باطني، أو قال: أراه يكتب فتحمل الإفادة لي وللسائل»[٢٢٦]. وما قيل عن العارف يوسف القليصي من أنه كان: «من سأله في حاجة أو استشارة في أمر، يقول له: أمهلني حتى أستخير الله. ثم يصلي الاستخارة، ويجيب السائل بنعم أو بلا. فسئل عن ذلك فقال: «إذا فرغت من الاستخارة أجد مكتوباً على ثوبي بالنور نعم أو لا، فأجيب بما أجده»»[٢٢٧].

وأعلق بهذه «الانكتابة» ما كتب عن «الكتابة» ـ أو «الإملاء» ـ في حال الوجد. هذا الصوفي ابن الفارض حدث سبطه ـ في ديباجة **الديوان** ـ نقلاً عن ولده أنه كان يمضي أغلب أوقاته وهو على حال من الدهش، فإذا البصر شاخص، وإذا هو لا يرى مكلمه ولا يسمع محدثه، طوراً واقف، وطوراً جالس، وحيناً مضطجع على جنبه، وحيناً آخر مستلقٍ على ظهره مسجى كالميت، لأيام طوال يدوم عليها هذا الحال. ولا يزال كذلك إلى أن يؤوب من غيبته، فيكون أول ما يفعله أن يملي ما فتح عليه من قصيدته «نظم السلوك». ثم إنه ليملي، وبعد ذلك يدع، إلى أن يعاوده الحال. . . ويذكرنا هذا الحال من الوجد وصلته بالكتابة بحال جلال الدين الرومي الذي يحكى عنه أنه كان يغيب في حاله، وهو إذ ينفعل لا يبرح يدور حول عمود في بيته، ثم يأخذ إثر ذلك ينظم ويملي، ويأخذ الناس في كتابة ما يصدر عنه من الشعر. وقد ذكر العيدروس الصوفي اليمني أبا عبد الله محمد الودي ـ الشهير باسم الهادي اليمني ـ فقال: «وكان من العلماء الراسخين والأئمة المتبحرين ودرّس وأفتى، ثم طرأ عليه الجذب وصدرت منه أمور تدل على أنه من العارفين بالله ورويت عنه كرامات، وله ديوان مشهور وشعر رائق على طريقة أهل التصوف، ونظمه هذا ما وقع إلا بعد الجذب. وحكي أنه كان ما يقوله إلا في حال الوارد مثل ابن الفارض. فكان يكتب بالفحم فوق الجدران فإذا أفاق محي ما كتبه من ذلك. وكان فقراؤه بعد أن علموا منه ذلك يبادرون بكتب ما وجدوه من نظمه على الجدران، فيجمعونه بعضاً إلى بعض. وحكي أن بعض المنشدين أنشد بين يديه قصيدة من نظمه فطرب لها وتمايل عليها، ثم سأل عن قائلها فقيل: «إنها من نظمك». فأنكر ذلك، وقال: «حاشا ما قلت شيئاً، حاشا ما قلت شيئاً»». إلى أن نقل من كلامه الذي يفسر به تجربته

---

(٢٢٦) المصدر نفسه، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٢٢٧) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ٣، ص ١١٣.

الانكتابية هذه قوله الذي اخترناه من أحدى رسائله: «وبعد، فإنما هي معانٍ تبرز من الغيوب على صفحات القلوب فتحقق بها الأسرار، وتملأ بأنوارها المسالك والأقطار. تنطق التراجمة بالإذن العلي فتودعها مخازن القلوب المتعطشة إلى مراحم الولي. فتارة تعرف وتؤلف، وتارة تنكر فتصرف مع من يصرف». وذكر عن محمد البكري أنه كان على ما قيل يقول وقت الوارد، وربما كان بين الناس بمنزله الشريف، أو بين أهله أو وحده، فورد عليه الوارد فاستدعى بالدواة والقرطاس وكتبه إذ ذاك.

ويقرب من هذا ما نجده من مرويات تراثية عن أن الجن هو من كان يلهم الكتابة الكثير من أدباء العرب ومبدعيهم. يكفي أن نمثل هنا ـ والحكايات لا تُعدّ في هذا الباب ولا تحدّ ـ بما ذكر من أن زرياب ادعى أن الجن كانت تعلمه كل ليلة ما بين نوبة إلى صوت واحد، إذ كان يهبّ من نومه سريعاً فيدعو بجاريتيه غزلان وهنيدة، فتأخذان عودهما، ويأخذ هو عوده، فيطارحهما ليلته ويكتب الشعر ثم يعود عَجلاً إلى مضجعه[٢٢٨].

هذا مما النظر فيه مخير فيَ نسبه إلى العرفان أو الهذيان. وما عدم من اعتبره كذلك. فبينما كان بشر الحافي يعدّد «منافع الجوع» ـ أداة الصوفية الكبرى إلى استدعاء الوجد ـ بقوله: «الجوع يصفي الفؤاد ويميت الهوى ويورث العلم الدقيق»[٢٢٩]، وكان الطوسي يقول: «اعلم أن للجوع شرفاً كبيراً، وهو محمود عند الأمم والملل، لأن خاطر الجائع يكون أحدّ من وجهة الظاهر، وتكون قريحته أكثر تهذيباً، وجسده أصح»[٢٣٠]، وكان الصوفي طيفور بن عيسى يقول: «ما وجدت المعرفة إلا ببطن جائع، وبدن عار»، ويضيف: «الجوع سحاب، فإذا جاع عبد أمطر القلب الحكمة»[٢٣١]، وكان محمد بن إسماعيل يعتبر الحكمة «ميراث الجوع»[٢٣٢]، كما كان مظفر

(٢٢٨) المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ج ٣، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٢٢٩) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ج ٢، ص ٢٥٠.

(٢٣٠) أبو الحسن علي بن عثمان الهجويري، **كشف المحجوب**، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل؛ راجع الترجمة أمين عبد المجيد بدوي (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٠)، ج ٢، ص ٥٦٩.

(٢٣١) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ١، القسم الثاني، ص ٦٥٧ ـ ٦٥٩.

(٢٣٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٨.

القرمسيني يعتبر الجوع: «مزرعة الفكر، وينبوع الحكمة»[٢٣٣]، وما زالوا يتواصفون الجوع حتى نسب اثنان منهم إليه، فقيل: القاسم بن عثمان الجوعي[٢٣٤]، وأضيف: «الصغير» تمييزاً له عن جوعي آخر هو القاسم الجوعي الكبير[٢٣٥]، في هذا الوقت لم يجد بعض الفقهاء في انكتابة المتصوفة هذه سوى ما انكتب بالجوع وارتقم بالسويداء، فأفضى إلى التوهم والتخيل، بله الهذيان و«الشطح الكتابي». قال ابن الجوزي عما يقوله المتصوفة وما يكتبونه: «وربما كان ما يتخايل لهم من أثر الماليخوليا أو من إبليس»[٢٣٦]. وقال الذهبي وقد ذكر نفحات القونوي ـ تلميذ ابن عربي ـ لا شك في أن ما كتبه كان أثراً: «من فرط الجوع وخيالات الفكر»[٢٣٧]. على أن الصوفي ابن عربي نفسه نبّه على مخاطر الجوع المفرط، فقال في رسالة الأنوار: «واحذر من الشبع ومن الجوع المفرط. والزم طريق اعتدال المزاج، فإن المزاج إذا أفرط فيه اليبس أدى إلى خيالات وهذيان طويل»[٢٣٨].

ومن تجارب الكتابة العربية الفريدة تجربة الكتابة بيدين. نادر هو أن يتشارك أخوان في كتابة كتاب، لكن الأندر منه أن يتشاركا في كتب عدة، وفي قرض الشعر وصنعه، وتفسيره وجمعه، بل حتى في غصب ما أعجبهما منه. في النثر كتبا بيدين، وفي الشعر كتباً بيدين. هما اللذان ذكرهما الحافظ الذهبي فقال عنهما: «كانا كفرسي رهان في قوة الذكاء، وسرعة النظم وجودته، يتشاركان في القصيدة الواحدة»[٢٣٩]. وعرّف صاحب **يتيمة الدهر** بالشاعرين أبي بكر محمد وأبي عثمان سعيد ـ ابني هاشم المعروفين باسم الخالديين ـ فقال: «إن هذان لساحران يغربان بما يجلبان، ويبدعان فيما يصنعان. وكان ما يجمعهما من أخوة الأدب مثل ما ينظمهما من أخوة النسب. فهما في الموافقة

---

(٢٣٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٠.

(٢٣٤) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ٤٩، ص ١١٩.

(٢٣٥) المصدر نفسه، ج ٤٩، ص ٢٢٢.

(٢٣٦) ابن الجوزي، **صيد الخاطر**، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

(٢٣٧) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٧، ص ٢٨٣.

(٢٣٨) محي الدين بن عربي، **الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من أسرار** (بيروت: مكتبة عالم الفكر، ١٩٨٦)، ص ١٧.

(٢٣٩) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٢، ص ٤٤٣.

والمساعدة يحييان بروح واحدة، ويشتركان في قرض الشعر وينفردان، ولا يكادان في الحضر والسفر يفترقان»(٢٤٠). وعجب أبو العلاء المعرّي لحالهما فقال في كتابه رسالة الغفران: «ولهما ديوان ينسب إليهما لا ينفرد فيه أحدهما بشيء دون الآخر إلا في أشياء قليلة. وهذا متعذر في ولد آدم؛ إذ كانت الجبلة على الخلاف وقلة الموافقة. فأما أن يعمل الرجل شيئاً من كتاب ثم يتمه الآخر فهو أسوغ في المعقول من أن يجتمع عليه الرجلان»(٢٤١).

وآخران كاتبان عربيان اشتهرا باسم الأعمى (ابن جابر) والبصير (أبو جعفر الألبيري): تلازما في حركاتهما السعيدة وسكناتهما الرشيدة، وطوّفا بالبلاد العربية وجالا في آفاقها (الأندلس، مصر، الشام)، فكان ابن جابر يؤلف وينظم، وأبو جعفر يكتب، ولم يزالا هكذا على طول عمرهما... إلى أن اتفق أن ابن جابر تزوج، فوقع بينه وبين رفيقه تهاجر، فتهاجرا... (٢٤٢). وقال عن ابن جابر أبو بكر بن الخطيب في كتاب **الإحاطة**: «رجل كفيف البصر، مدلّ على الشعر، عظيم الكفاية والمنة، على زمانته. رحل إلى المشرق، وتظافر برجل من أصحابنا يعرف بأبي جعفر الألبيري، فصارا روحين في جسد، ووقع الشعر منهما بين لحيي أسد، وشمّرا للعلم وطلبه، فكان وظيفة الكفيف النظم ووظيفة البصير الكتب، وانقطع الآن خبرهما»(٢٤٣). وقد أضاف ابن المترجِم: «نعم الرجل ورفيقه أبو جعفر أحسن الله تعالى إليهما، فلقد أحسنا الصحبة، في الغربة، وانفردا بالنزاهة والفضل وعلو الهمة (...)»، وذيّل على قول أبيه: «وانقطع الآن خبرهما» وحشى بما نصه: «هما الآن بالبيرة من حلب، تحت إنعام ولطف، تُحَث إليهما الرواحل، وتضرب إليهما آباط النجب»(٢٤٤). وليس للقارئ أن يفهم من قول المترجمين أنه: «كان لابن جابر النظم ولأبي جعفر الكتب» أن دور الثاني ما كان إلا دور الناسخ، فالمتأمل في شعر الأول يجد الثاني كثيراً ما يتدارك عليه بالقول مثلاً: «لو قال كذا... لكان أليق بالمعنى وألطف». ثم إن المقرّي ذكر بعض أشعار الناسخ

---

(٢٤٠) أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٥٦)، ج ٢، ص ١٨٥.

(٢٤١) أبو العلاء أحمد بن عبد الله المعرّي، **رسالة الغفران**، تحقيق وشرح بنت الشاطئ [عائشة عبد الرحمن]، ط ٧ (بيروت: دار المعارف، ١٩٨١)، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٢٤٢) السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، مج ١، ص ٣٤.

(٢٤٣) ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، مج ٢، ص ٣٣٠.

(٢٤٤) المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ج ٧، ص ٣٠٢ ـ ٣٠٣.

المزعوم، بما يجعل من الرجلين شاعراً وشاعراً وليس شاعراً وناسخاً[٢٤٥].

ثم انظر في هذه التجربة الكتابية الجماعية ـ تجربة إخوان الصفا ـ التي كشف عنها أبو حيان التوحيدي في كتابه **الإمتاع والمؤانسة**، فقال بعد أن هو ذكر اسم زيد بن رفاعة: «وقد أقام بالبصرة زماناً طويلاً، وصادف بها جماعة جامعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة؛ منهم أبو سليمان محمد بن معشر البيستي، ويعرف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو أحمد المهرجاني والعوفي وغيرهم، فصحبهم وخدمهم؛ وكانت هذه العصابة قد تآلفت بالعشرة، وتصافت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهباً (. . .) وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة: علمّيها وعمليّها، وأفردوا لها فهرستاً وسمّوها رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، وكتموا أسماءهم وبثوها في الوراقين»[٢٤٦].

ومن أعجب هذه التجارب أن يجتمع الأب والابن على تأليف الكتاب نفسه. هذا أبو سعيد السيرافي له من التصانيف كتاب **الإقناع في النحو** لم يتمه فأتمه ولده يوسف. وكان يقول: «وضع والدي النحو في المزابل بالإقناع ـ يعني أنه سهّله جداً فلا يحتاج إلى مفسر»[٢٤٧]. قال القفطي عن عمل الأب والابن: «وإذا نظر المنصف لم ير بين اللفظين والقصدين كثير تفاوت»[٢٤٨]. وهذا أبو أحمد بن أبي منصور ألّف كتاب **الباهر في أخبار شعراء مخضرمي الدولتين** ابتدأ فيه ببشار. . . وآخر ما عمل مروان بن أبي خفضة، لم يتمه وتممه ابنه أبو الحسن أحمد بن يحيى وعزم على أن يضيف إلى كتاب أبيه سائر الشعراء المحدثين[٢٤٩]. وهذا عبيد الله بن أبي طاهر زاد على كتاب أبيه أبي الفضل أحمد بن أبي طاهر المسمّى أخبار بغداد؛ إذ كان أبوه عمل إلى آخر أيام المهتدي، وأضاف الابن أخبار المعتمد والمعتضد والمكتفي والمقتدر[٢٥٠]. وهذا أحمد بن الصقر الأنصاري الخزرجي ابتدأ تأليف كتابه

---

(٢٤٥) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٧١ ـ ٣٧٧.

(٢٤٦) أبو حيان التوحيدي، **كتاب الإمتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى**، ج ٢، ص ٥.

(٢٤٧) السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، مج ١، ص ٥٠٨.

(٢٤٨) القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، ج ٤، ص ٦٨.

(٢٤٩) ابن النديم، **الفهرست**، ص ٢٠٦.

(٢٥٠) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

أنوار الأفكار فيمن دخل جزيرة الأندلس من الزهاد الأبرار وتوفي دون إتمام غرضه فيه، فكمله عبد الله ابنه(٢٥١). وهذا هلال بن المحسن بن إبراهيم الصابي أتم كتاب خاله ثابت بن سنان في التاريخ وتمم عليه إلى سنة سبع وأربعين وأربعمائة، وجاء ابنه غرس النعمة محمد بن هلال وأتم على التتمة إلى حدود سنة سبعين وأربعمائة بقليل. ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل أتم تتمة التتمة ابن الهمذاني إلى بعض سنة اثنتي عشرة وخمسمائة، وكمل عليه أبو الحسن الراغوني فأوصله إلى سبع وعشرين، ثم كمل عليه العفيف صدقة الحداد إلى سنة نيف وسبعين وخمسمائة، ثم كمل عليه ابن الجوزي إلى بعد سنة ثمانين، ثم كمل عليه ابن القادسي إلى سنة ست عشرة وستمائة(٢٥٢). وهكذا تعاقب على الكتاب أجيال من المؤلفين (ما يقارب ثمانية أجيال) لما يتجاوز ثلاثة قرون (ابتدأه أول المؤلفين نيف وتسعين ومائتين وتوقف عند سنة ست عشرة وستمائة)، ولمؤرخين مختلفي المستويات والوظائف والقرب أو البعد من الاطلاع على شؤون الدول التي عاصروها.

وبالضد من أن يتم الابن عمل الأب، هذا الأب أتم هذه المرة عمل ابنه. خذ بنا، على سبيل المثال لا الحصر، إلى الحافظ المحدث الأندلسي قاسم بن ثابت العوفي السرقسطي، لا محالة أنت واجد أنه ألّف في شرح الحديث كتاباً سمّاه **الدلائل**، بلغ فيه مبلغاً من الإتقان عظيماً، وما كان بأسرع من أن مات عنه قبل إتمامه، فما كان من أبيه ـ أبي ثابت ـ إلا أن يتمه بعده(٢٥٣). ومن أميز هذه التجارب الكتابية أيضاً أن يتم ابن الأخت عمل الخال. هذا محمد بن عبد الله القيسي ألّف كتب **الإكمال والإتمام في صلة الإعلام بمجالس الأعلام من أهل مالقة الكرام** ـ المعروف اختصاراً باسم **أعلام مالقة** ـ واخترمته المنية عن إتمامه، فتولى إتمامه ابن أخته أبو بكر محمد بن خميس. ومن أفردها أيضاً أن يجتمع الأستاذ والتلميذ في كتابة الكتاب نفسه. إذ يذكر ابن أبي أصيبعة أن لحنين بن إسحق كتاب **المسائل في الطب**، ويعقب على إثر ذلك: «وليس جميع هذا الكتاب لحنين بل إن تلميذه الأعسم حبيشاً تممه. ولهذا قال ابن أبي صادق في شرحه له: «إن حنيناً جمع معاني هذا الكتاب في طروس ومسودات بيض منها البعض في مدة حياته. ثم

---

(٢٥١) ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، مج ١، ص ١٨٥.

(٢٥٢) القفطي، **أخبار العلماء بأخبار الحكماء**، ص ٧٧ ـ ٧٨.

(٢٥٣) القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، ج ١، ص ٢٩٧.

إن حبيش بن الحسن تلميذه وابن أخته رتب الباقي بعده وزاد فيه من عنده زوائد، وألحقها بما أثبته حنين في دستوره. ولذلك يوجد هذا الكتاب معنوناً بكتابة المسائل لحنين بزيادات حبيش الأعسم»[٢٥٤].

ومن أعظمها تجاربَ تجربة الشيخ الصوفي النفري ـ صاحب **المواقف والمخاطبات** ـ وابن بنته. إذ كان الجد دائم السياحة في توهان عظيم، لا يحفل باستقرار كتابة. فما ألّف كتاباً، ولكنه اعتاد أن يدون تنزلاته في جزازات أوراق، ومات عنها وهي في مسودات غفلة عن الترتيب، فانتقلت من بعده إلى أحد أبناء بنته الذي نقلها إلينا بما هي وكما هي. فكان كتاب **المواقف**[٢٥٥].

وما اكتفوا بتنويع الاشتراك في الكتابة تنويعاً، وإنما تعدّوه إلى النظر في أمر «الكتابة» ذاتها نظراً. وهكذا، فإنهم، من جهة أولى، نظروا في «حيثيات» الكتابة: من مادية الكتابة (الأقلام، الخط، الأوراق) ـ وما أكثر الرسائل المؤلفة في هذا الباب حتى ناهزت المائة، غير أنها ليست غرض بحثنا هذا ـ ثم إنهم نظروا في أمر لِمَ تؤلف الكتب؟ فكان جواب ابن حزم الأندلسي: «(. . .) وإنما ذكرنا التآليف المستحقة للذكر، والتي تدخل تحت الأقسام السبعة التي لا يؤلف عاقل عالم إلا في أحدها: وهي إما شيء لم يسبق إليه يخترعه، أو شيء ناقص يتمه، أو شيء مستغلق يشرحه، أو شيء طويل يختصره دون أن يخل بشيء من معانيه، أو شيء متفرق يجمعه، أو شيء مختلط يرتبه، أو شيء أخطأ فيه مؤلفه يصلحه»[٢٥٦]. وذهب الفقيه ابن العربي إلى أنه: «لا ينبغي لمصنف يتصدى إلى تصنيف أن يعدل عن غرضين: إما أن يخترع معنى، أو يبدع وضعاً ومبنى. وما سوى هذين الوجهين فهو تسويد ورق»[٢٥٧]. وحشى حاجي خليفة على قول ابن حزم بالضميمة: «وينبغي لكل

---

(٢٥٤) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص ٢٤٩.

(٢٥٥) محمد بن عبد الجبار النفري، **النصوص الكاملة للنفري**، دراسة وتحقيق جمال المرزوقي، المقدمة، نقلاً عن: جمال المرزوقي، **شرح مواقف النفرى لعفيف الدين التلمساني** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥)، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٢٥٦) المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ج ٣، ص ١٧٦.

(٢٥٧) شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **فتح المغيث: شرح ألفية الحديث للعراقي**، ج ٢، ص ٣٥٠، وابن جماعة، **تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم**، الهامش رقم ٤٥، ص ١٠٧.

مؤلف كتاب في فن قد سبق إليه أن لا يخلو كتابه من خمس فوائد: استنباط شيء إن كان معضلاً، أو جمعه إن كان مفرقاً، أو شرحه إن كان غامضاً، أو حسن نظم وتأليف أو إسقاط حشو وتطويل»، وأضاف: «وشرط في التأليف إتمام الغرض الذي وضع الكتاب لأجله من غير زيادة ولا نقص، وهجر اللفظ الغريب وأنواع المجاز اللهم إلا في الرمز، والاحتراز عن إدخال علم في علم آخر، وعن الاحتجاج بم يوقف بيانه على المحتج به عليه لئلا يلزم الدور». هذا ما تعارف عليه المتقدمون، أما المتأخرون فإنهم أنهجوا الكتابة نهجاً جديداً؛ إذ هم: «زادوا اشتراط حسن الترتيب، ووجازة اللفظ، ووضوح الدلالة، وينبغي أن يكون مسوقاً على حسب إدراك أهل الزمان وبمقتضى ما تدعوهم إليه الحاجة». هذا: «وقد جرت عادة المصنفين بأن يذكروا في صدر كل كتاب تراجم تعرب عمن سمّوها الرؤوس. وهي ثمانية: **الغرض**، وهو الغاية السابقة في الوهم المتأخرة في الفعل. **والمنفعة** ليتشوق الطبع. **والعنوان** الدالّ بالإجمال على ما يأتي تفصيله؛ وهو قد يكون بالتسمية، وقد يكون بألفاظ وعبارات تسمى ببراعة الاستهلال. **والواضع** ليعلم قدره. **ونوع العلم**، وهو الموضوع ليعلم مرتبته؛ وقد يكون الكتاب مشتملاً على نوع ما من العلوم، وقد يكون جزءاً من أجزائه، وقد يكون مدخلاً. ومرتبة ذلك الكتاب؛ أي متى يجب أن يُقرأ. **وترتيبه. ونحو التعليم المستعمل فيه**، وهو بيان الطريق المسلوك في تحصيل الغاية»[٢٥٨].

وقد وضعوا آداباً للكتابة أو التأليف. وقال ابن الخطيب البغدادي: «ينبغي أن يُفرغ المصنف للتصنيف قلبه، ويجمع له همه، ويصرف إليه شغله، ويقطع به وقته. وكان بعض أشياخنا يقول: «من أراد الفائدة فليكسر قلم النسخ وليأخذ قلم التخريج»». وأضاف وهو يتحدث عن «آداب المؤلف»: «(. . .) ولا يضع من يده شيئاً من تصانيفه إلا بعد تهذيبه وتحريره، وإعادة تدبره وتكريره»[٢٥٩]. وقال حاجي خليفة مقفياً: «لا يُخرج [المؤلف] ما صنفه إلى الناس ولا يَدعه عن يده إلا بعد تهذيبه وتنقيحه وتحريره وإعادة مطالعته، فإنه قد قيل: الإنسان في فسحة من عقله وفي سلامة من أفواه جنسه ما لم

---

(٢٥٨) حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، مج ١، ص ٤٨ ـ ٤٩.

(٢٥٩) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، قدم له وحققه وخرج أخباره وعلق عليه ووضع فهارسه محمد عجاج الخطيب، ٢ مج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩١)، مج ٢، ص ٤٢٨.

يضع كتاباً أو لم يقل شعراً، فلا يدعوه العجب به وبنفسه إلى أن ينتحله، ولكن يعرضه على أهله في عرض رسائل أو أشعار، فإن رأى الأسماع تصغي إليه ورأى من يطلبه انتحله وادعاه، وإلا فليأخذ في غير تلك الصناعة»(٢٦٠).
وقال الإمام محيي الدين النووي: «(...) وليحذر [المؤلف] كل الحذر أن يشرع في تصنيف ما لم يتأهل له، فإن ذلك يضره في دينه وعلمه وعِرضه، وليحذر أيضاً من إخراج تصنيفه من يده إلا بعد تهذيبه وترداد نظره فيه وتكريره، وليحرص على إيضاح العبارة وإيجازها فلا يوضح إيضاحاً ينتهي إلى الركاكة، ولا يوجز إيجازاً يفضي إلى المحق والاستغلاق، وينبغي اعتناؤه من التصنيف بما لم يسبق إليه أكثر، والمراد بهذا أن يكون هناك مصنَّف يغني عن مصنَّفه فيما يعم ويكثر الاحتياج إليه»(٢٦١).

ومن حيثيات الكتابة، أنه كانت للكتابة عندهم ظروف مختلفة. إذ منهم من فضّل الكتابة في الليل على النهار. إذ من حكماء العرب من كان ليلياً. فقد كان الزاهد أبو سليمان الداراني يقول: «أهل الليل في ليلهم ألذ من أهل الهوى في لهوهم، ولولا الليل ما أحببت البقاء في الدنيا»(٢٦٢)، وكان إسحق ابن حنين يقول: «الليل نهار الأديب»(٢٦٣)، وكان الخليل بن أحمد الفراهيدي يقول: «أصفى ما يكون ذهن الإنسان في وقت السحَر»(٢٦٤). ومما ورد في وصية أبي تمام للبحتري: «(...) يا أبا عبادة؛ تخير الأوقات وأنت قليل الهموم، صفر من الغموم، واعلم أن العادة جرت في الأوقات أن يقصد الإنسان لتأليف شيء أو حفظه في وقت السحر؛ وذلك أن النفس قد أخذت حظها من الراحة وقسطها من النوم»(٢٦٥). وفي كتاب **الليل والنهار** لابن فارس، قال الليل مفاخراً النهار: «قال أهل العلم [وأحسبه ابن المعتز]: في الليل تنقطع الأشغال، وتجمر الأذهان، ويصحّ النظر، وتؤلف الحِكَم، وتَدرّ الخواطر، ويتسع مجال القلب. والليل أضوأ في سبل الفكر، وأخفى لعمل

---

(٢٦٠) حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، مج ١، ص ٥١.

(٢٦١) أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، **كتاب العلم وآداب العالم والمتعلم**، تحقيق عبد الله بدران (بيروت: دار الخير، ١٩٩٣)، ص ٩١.

(٢٦٢) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ٣٤، ص ١٤٦.

(٢٦٣) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص ٢٤٨.

(٢٦٤) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ٢، ص ٢٤٥.

(٢٦٥) الحصري، **زهر الآداب وثمر الألباب**، ج ١، ص ١١١.

الشر، وأصح لتلاوة الذكر. قال الله جل ثناؤه: **﴿إن ناشئة الليل هي أشد وطأً وأقوم قيلاً﴾**. قالوا: ومدبرو الملك يختارونه على النهار لما في ذلك من صحة التدبير، وتصحيح المعاني، وتقويم المباني، وإظهار الحجج، وإيضاح النهج، وجمع المبسوط، وبسط المجموع. ثم مؤلفو الكتب يختارونه على النهار لأن القلب بالنهار طائر، وفي الليل ساكن، وبذلك يصيبون نظم الكلام وتقريبه من الأفهام، وبتدبير الليل يعرف الخاصة للملك الحازم وتنقاد العامة له، وقديماً كان يقال: الليل نهار الأديب»[٢٦٦].

وبالتطبيق نقول: هذا الإمام الشافعي يُحكى عنه أنه: «كان قد جزّأ الليل: فثلثه الأول يكتب، والثاني يصلّي، والثالث ينام»[٢٦٧]. وهذا الإمام البخاري قيل عنه إنه كان يستيقظ في الليلة الواحدة من نومه المرار العديدة، فيوقد السراج، ويكتب الفائدة تمر بخاطره، ثم يطفئ سراجه، ثم يقوم مرة أخرى، حتى يكاد يتعدد منه ذلك قريباً من عشرين مرة[٢٦٨]. وهذه أخت عمرو بن عبيد تحدثت عن عوائد زوجها واصل بن عطاء فقالت: «كان واصل إذا جنّه الليل صفّ قدميه يصلي ولوح ودواة موضوعان، فإذا مرت به فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد في صلواته»[٢٦٩]. وهذا الباقّلاني المتكلم الأشعري حكى عنه الخطيب البغدادي فقال: «سمعت أبا الفرج محمد بن عمران الخلّال يقول: (. . .) وكان كل ليلة إذا صلّى العشاء وقضى ورده، وضع الدواة بين يديه وكتب خمساً وثلاثين ورقة تصنيفاً من حفظه، وكان يذكر أن كتبه بالمداد أسهل عليه من الكتب بالحبر، فإذا صلّى الفجر دفع إلى أحد أصحابه ما صنّفه في ليلته وأمره بقراءته عليه، وأملى عليه الزيادات فيه»[٢٧٠]. وهذا الإمام يحيى النووي: «كان يقرئ كل يوم اثني عشر درساً، وانتصب للتصنيف، فكان لا ينام الليل، ويكتب حتى تكلّ يده ويعجز، فيضع القلم ثم ينشد:

لئن كان هذا الدمع يجري صبابة ... على غير سلمى فهو دمع مضيّع

---

(٢٦٦) أبو الحسين أحمد بن زكريا بن فارس، «الليل والنهار،» تحقيق حامد الخفاف، **تراثنا**، العدد ١٤ (١٩٨٨)، ص ١٩٣.

(٢٦٧) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٠، ص ٣٥.

(٢٦٨) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١١، ص ٢٢.

(٢٦٩) ابن المرتضى، **كتاب طبقات المعتزلة**، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٢٧٠) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد، أو مدينة السلام منذ تأسيسها حتى سنة ٤٦٣ هـ**، مج ٤، ص ٣٨٠.

واستمر على هذا حتى هجمت عليه المنيّة قبل بلوغ الخمسين»[271]. وهذا الإمام محمد بن سحنون، ذكره صاحب **رياض النفوس**، فقال: «(. . .) كانت له سرية يقال لها «أمّ مدام». فكان عندها يوماً من بعض الأيام، فقال لها: «ما عندك الليلة يا أمّ مدام؟» فقالت: «زوج فراخ». فقال: «اصنعيهما لنا الليلة»، ففعلت ذلك وقد أخذ فيما هو فيه من التأليف في كتاب يردّ فيه على المخالفين، فاشتغل في ذلك إلى الليل، فلما حضر الطعام استأذنته فقال لها: «أنا مشغول الساعة». فلما طال ذلك أقبلت تلقمه الطعام حتى أتى على الفرخين، ثم تمادى فيما هو فيه إلى أن أُذِّن في الجامع لصلاة الصبح، فقال لها: «يا أمّ مدام، شغلنا عنك الليلة، قربي ما عندك من الطعام»، فقالت: «قد والله يا سيدي أطعمته لك». فقال: «ما شعرت بذلك»، لشغله وتعلّق قلبه بما كان فيه من التأليف»[272]. وهذا الشيخ شهاب الدين الأذرعي شهد عليه ابن حجر في **الدرر**: «وذكر لي أنه كان يكتب في الليل على شمعتين موكبيتين أو أكثر. ذكر لي بعض مشايخنا أنه كان يكتب في الليل كراساً تصنيفاً وفي النهار كراساً تصنيفاً لا يقطع ذلك. ولكن لو كان ذلك مع المواظبة لكانت تصانيفه كثيرة جداً، لكن لعله ترك ذلك مسوّدات فضاعت من بعده»[273]. وهذا أبو عبد القاسم بن سلام ـ صاحب مصنف **الغريب** ـ يذكر ابن الأنباري أنه: «كان يقسم الليل أثلاثاً فيصلي ثلثه، وينام ثلثه، ويضع الكتب ثلثه»[274]. ومثيله ما أورده الحاكم: «قال لي محمد بن أحمد السكري سبط جعفر بن أحمد الحصيري: كان جدي قد جزّأ الليل ثلاثة أجزاء: ثلثاً يصلّي، وثلثاً يصنف، وثلثاً ينام»[275]. ونظيره الفقيه أحمد بن عبد الرحيم التلعفري الذي كان بدوره قد جزّأ الليل ثلاث أثلاثة: ثلثاً للسمر مع جلسائه والكتابة، وثلثاً للنوم، وثلثاً للتهجد والتلاوة[276]. والشيء نفسه يقال بالإضافة إلى الفقيه المحدّث محمد

---

(271) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ٢، ص ٥٦٦.

(272) أبو بكر عبد الله بن محمد المالكي، **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وأفريقية وزهادهم ونساكهم وسير أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم**، حققه بشير البكوش؛ راجعه محمد العروسي المطوي، ٣ ج، ط ٢ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤)، ج ١، ص ٤٩٣.

(273) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج ١، ص ١٢٧.

(274) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ٤، ص ٦١.

(275) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٤، ص ٢١٩.

(276) الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة**، ج ١، ص ١٣٨.

ابن محمد أبي النضر؛ إذ ذكر عنه ابن العماد أنه: «كان قد جزّأ الليل: ثلثاً للتصنيف، وثلثاً للتلاوة، وثلثاً للنوم». قال الحاكم: «وقلت له: متى تتفرغ للتصنيف مع ما أنت عليه من هذه الفتاوى؟ فقال: قد جزّأت الليل ثلاثة أجزاء: جزءاً للتصنيف، وجزءاً للصلاة، وجزءاً للنوم»(٢٧٧). وذكر الولد أباه أبا يعلى بن الفراء فقال: «وكان يقسم ليله كله أقساماً: فقسم للمنام، وقسم للقيام، وقسم لتصنيف الحلال والحرام»(٢٧٨). وقد ذكر الخطيب البغدادي العلامة الباقلاني وطقوس كتابته فقال: «كان ورده في الليل ترويحة في الحضر والسفر، فإذا فرغ منها كتب خمساً وثلاثين ورقة من تصنيفه»(٢٧٩). وقال الحاكم: «رحلت إلى الطوسي مرتين، وسألته متى تتفرغ للتصنيف مع هذه الفتاوى الكثيرة؟ فقال: جزأت الليل أثلاثاً: فثلث أصنف، وثلث أنام، وثلث أقرأ القرآن»(٢٨٠). ولما ذكر المقرّي ظروف تأليف كتابه **نفح الطيب** أشار إشارة لطيفة إلى ذلك، فألمع بالقول: «وطرقت في سدف ليالي الكتابة أموراً لم تكن تخطر ببال»(٢٨١).

وذكر المقري سيرة ابن الخطيب فقال: «وكان ـ رحمه الله ـ مبتلى بداء الأرق، لا ينام من الليل إلا النزر اليسير جداً، وقد قال في كتابه **الوصول لحفظ الصحة في الفصول**: العجب مني ـ مع تأليفي لهذا الكتاب الذي لم يؤلف مثله في الطب، وعملي ذلك ـ لا أقدر على مداواة داء الأرق الذي بي، أو كما قال، ولذا يقال له «ذو العمرين» لأن الناس ينامون في الليل وهو ساهر فيه، ومؤلفاته ما كان يصنف غالبها إلا بالليل»(٢٨٢). وذكر القاضي عبد الجبار سيرة المتكلم المعتزلي أبي عبد الله البصري فكتب يقول: «قال عماد الدين: قد كان اتفق عليه علة في بعض الأحوال، فبتّ به غير ليلة عنده، فكان يحدثني إلى أن يمضي من الليل الكثير، ويقول: جرت العادة بأني لا أنام أول الليل، فلا يكاد يأخذني النوم. وكانت عادته أن يأكل وينام بالنهار، ثم يقوم ويصلّي العصر، ثم يقعد للإملاء إذا تفرغ لذلك». ثم يضيف المترجم: «وقد كان له صاحب يعرف بأبي القاسم البحراني، فكان يحكي أنه: «ربما أنزِلُ من

---

(٢٧٧) ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج ٤، ص ٢٣٧.
(٢٧٨) ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٢٠٣.
(٢٧٩) ابن العماد الحنبلي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢١.
(٢٨٠) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٥، ص ٤٩١.
(٢٨١) المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ج ١، ص ٩٩.
(٢٨٢) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٨٠.

فوق السطح في الصيف عند طلوع الفجر، أو بالقرب من ذلك، فعند نزولي أراه يصعد لينام، وقد جلس إلى ذلك الوقت ينظر ويكتب»»[٢٨٣].

وتلقاء من فضّل الليل على النهار في الكتابة ثمة من كان في تفضيله على الضد. قال ابن جماعة: «وأجود الأوقات للحفظ السِّحار وللبحث الإبكار وللكتابة وسط النهار وللمطالعة والمذاكرة الليل»[٢٨٤]. هذا ولقد كانت لأبي نصر الفارابي في التأليف عادات غريبة. إذ ما كان يؤلف في البيت على العادة التي جرت في التأليف، اللهم إلا في ما ندر، وإنما هو في البساتين والحدائق كان يؤلف، وما كان يركب مؤونة تصحيح مسوداته وإنما كان يتركها على حالها. ولذلك قال الحافظ الذهبي: «وكان يحب الوحدة، ويصنف في المواضع النَّزِهة، وقلّما يبيّض منها»[٢٨٥].

غير أن منهم من ساوى بين الليل والنهار. هذا الإمام الشافعي قال عنه تلميذه الربيع: «لم أر الشافعي (ﷺ) آكلاً بنهار ولا نائماً بليل لاشتغاله بالتصنيف»[٢٨٦]. وهذا العلامة شهاب الدين الأذرعي ـ وقد ألمعنا إليه من ذي قبل ـ ذكر عنه أنه: «كان يكتب في الليل كراساً تصنيفاً، وفي النهار كراساً»[٢٨٧].

وكانت لبعض مفكري العرب عادات في الكتابة تيمنية عجيبة، وبخاصة منهم الشيرازيون الثلاثة: هذا محمود بن مسعود الشيرازي، ذكر عنه الإمام الذهبي أنه كان: «إذا ألّف كتاباً صام ولازم السهر، فمسودته مبيضة»[٢٨٨]. وهذا أبو إسحاق الشيرازي، قال عنه أبو بكر بن الخاضبة: «سمعت بعض أصحاب أبي إسحاق يقول: «رأيت الشيخ كان يصلّي عند فراغ كل فصل من

---

(٢٨٣) القاضي عبد الجبار، «طبقات المعتزلة،» في: أبو سعد المحسن بن محمد بن كرامة، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق فؤاد السيد، ط ٢ (تونس: الدار التونسية، ١٩٨٦)، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

(٢٨٤) ابن جماعة، **تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم**، ص ١٧٣.

(٢٨٥) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٢، ص ٨٣.

(٢٨٦) ابن جماعة، المصدر نفسه، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٢٨٧) ابن قاضي شهبة، **تاريخ ابن قاضي شهبة**، مج ١: **الجزء الثالث من المخطوط، ٧٨١ ـ ٨٠٠ هـ**، ص ٦٧.

(٢٨٨) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٧، ص ٣٩٠.

[كتابه] «المهذب»»[٢٨٩]. وذكره القفطي فقال: «ذكر عنه أنه لم يذكر الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في «المهذب» مسألة إلا بعد أن صلى ركعتين واستخار الله تعالى فيها، كما فعل البخاري في الصحيح»[٢٩٠]. وهذا قطب الدين الشيرازي، ذكر صاحب الدرر أنه: «كان إذا صنف كتاباً صام ولازم السهر ومسودته مبيضة». ويعطف على الشيرازيين ويضم إليهم الفقيه الشافعي المزني الذي روي عنه: «بلغنا أن المزني كان إذا فرغ من تبييض مسألة، وأودعها «مختصره»، صلّى لله ركعتين»[٢٩١]. أما الحافظ ابن حجر فقد ذكر صاحب **البدر الطالع** أنه: «لما كمل شرح البخاري تصنيفاً وقراءة عمل مصنفه رحمه الله وليمة عظيمة بالمكان الذي بناه المؤيد خارج القاهرة في يوم السبت ثامن شعبان سنة ٨٤٢ وقرأ المجلس الأخير هنالك وجلس المصنف على الكرسي. قال تلميذه السخاوي: وكان يوماً مشهوداً لم يعهد أهل العصر مثله بمحضر من العلماء والقضاة والرؤساء والفضلاء. وقال الشعراء في ذلك فأكثروا، وفرق عليهم الذهب. وكان المستغرق في الوليمة المذكورة نحو خمسمائة دينار (. . .)».

هذا وقد تخالفت مدد التصنيف عند العرب. وذلك من اليوم، بل الليلة، بل الساعة، إلى ثلاثين سنة وأكثر. بدءاً بابن عربي الذي ذكر قصة تأليفه كتابه **حلية الأبدال وما يظهر عليها من المعارف والأحوال**، فقال: «وهو كتاب ساعة وضعته بالطائف بدرب أمية: تكلمت فيه عن الجوع والصمت والسهر والخلوة»[٢٩٢]. ومن الأوائل الذين عرفوا بتأليفهم الكتاب في الليلة الواحدة الفيروزآبادي ـ صاحب المعجم الشهير ـ الذي صنف كتاب **إثارة الحجون إلى زيارة الحجون** في ليلة واحدة. وكذلك فعل في مؤلفين آخران هما: **شرح الفاتحة**، و**ترقيق الأسل في تصفيق العسل**[٢٩٣]. وقس على ذلك الإمام البخاري الذي حكى فقال: «صنفت كتاب **الاعتصام**» في ليلة[٢٩٤] محمد بن شهاب العجمعي الخافي الذي ذكر صاحب **البدر الطالع** أن: «له مصنفات منها في العربية نحو ثلاثة كراريس عمله في ليلة واحدة لم يراجع فيها كتاباً، وآخر مثله في المنطق عمله في يوم أو أقل». وجلال الدين السيوطي الذي ذكر في

---

(٢٨٩) المصدر نفسه، مج ١٤، ص ١١.

(٢٩٠) القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، ج ٢، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

(٢٩١) الذهبي، المصدر نفسه، مج ٩، ص ٣٣٦.

(٢٩٢) الغبريني، **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**، ص ١٦٧.

(٢٩٣) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ١٠، ص ٨٢ ـ ٨٥.

(٢٩٤) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٢، ص ٤١٢.

سيرته بمكة: «ومما وقع لي بها أني ألّفت كراسة على نمط **عنوان الشرف في يوم واحد**، تحتوي على نحو ومعان وعروض وتاريخ، وسمّيتها **النفحة المسكية والتحفة المكية**»(٢٩٥). ومن الثواني ابن اليزيدي هذا الذي: «له كتاب مصنف ـ وهو **ما اتفق لفظه واختلف معناه** نحو سبعمائة ورقة ـ (. . .) ذكر إبراهيم [المعروف بابن اليزيدي] أنه بدأ يعمل ذلك الكتاب وهو ابن سبع عشرة سنة، ولم يزل يعمله إلى أن أتت عليه ستون سنة»(٢٩٦). وبينهما كتاب القاسم بن سلام أبي عبيد اللغوي الموسوم بوسم **غريب الحديث**، فقد قال عنه مستنهضاً همم تلامذته: «مكثت في تصنيف هذا الكتاب أربعين سنة. وربما كنت أستفيد الفائدة من أفواه الرجال فأضعها في موضعها من الكتاب، فأبيت ساهراً فرحاً مني بتلك الفائدة، وأحدكم يجيئني فيقيم عندي أربعة أشهر، فيقول: قد أقمت كثير»(٢٩٧). وكتاب الفقيه الزاهد محمد الفناري الموسوم باسم **فصول البدائع في أصول الشرائع** الذي حكي أنه أقام في عمله ثلاثين سنة(٢٩٨).

هذا ومن كتّاب العرب من قرن الكتابة بمواسم العمر. هذا ابن الجوزي يقول: «وينبغي اغتنام التصنيف وسط العمر، لأن أوائل العمر زمن الطلب، وآخره كلال الحواسّ»(٢٩٩). ومنهم من ظهرت عليه مخايل النجابة في التأليف وهو بعد حدث. هذا ابن الجوزي وقد ترجم عن نفسه: «أول ما صنفت وألفت ولي من العمر نحو ثلاث عشرة سنة»(٣٠٠). وقد سبق أن أوردنا قول جلال الدين السيوطي عن نفسه إنه بدأ التأليف وهو ابن سبعة عشر عاماً. أما أحمد بن علي بن السبكي فقد ذكر أخوه أنه: «صنف مجلدة ضخمة فيها تناقض كلام الإمام الرافعي والشيخ محيي الدين النووي رحمهما الله تعالى، ولما صنف ذلك كان عمره ست عشرة سنة»(٣٠١). وكثير منهم ألّف إلى سن

---

(٢٩٥) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **التحدث بنعمة الله** (صيدا؛ بيروت: المكتبة العصرية؛ الدار النموذجية، ٢٠٠٢)، ص ٨٣.

(٢٩٦) القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، ج ١، ص ٢٢٥.

(٢٩٧) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٦.

(٢٩٨) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ٤، ص ٥٥٩.

(٢٩٩) ابن الجوزي، **صيد الخاطر**، ص ١٦٨.

(٣٠٠) ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٤١٦.

(٣٠١) تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **معجم الشيوخ**، تخريج شمس الدين أبي عبد الله ابن سعد الصالحي الحنبلي؛ حققه وعلق عليه بشار عواد معروف، رائد يوسف العنبكي ومصطفى إسماعيل الأعظمي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٤)، ص ١٠٣.

متأخرة. غير أن الصفدي ذكر في أعيانه أن محمد بن يوسف الجزري ـ المعروف بابن الحشّاش وبالخطيب ـ له تصانيف منها شرح منهاج البيضاوي في مجلدة ليست بطائل، صنفه في آخر عمره، واعتذر في خطبته بالكبر. ولعمرنا فإن هذا يذكرنا بتقليد غربي. هذا الفيلسوف الألماني فريدريش نيتشه كان يرى أن من شأن الفلسفة أن تشي بحالة الجسد: إن عياء ففكر متعب، وإن صحواً ففكر متيقّظ. إذ لا مكنة للتفلسف ما لم يؤخذ الجسد مؤشراً وعلامة هادية ودليلاً[(٣٠٢)]: «إن ذاك الذي يفكر في عمل يومه وحياته عندما يبلغ مَتمَّه ويكون قد تعب وانهدّ، لا محالة تتفتق عن تأمله فكرة سوداوية. لكن هذه السويدائية التي تشوب فكره لا تتعلق لا باليوم ولا بالحياة، وإنما بالتعب والعياء»[(٣٠٣)]. وقس على ذلك بلوغ الفيلسوف مبلغ الشيخوخة؛ بحيث تصير له عادات سويدائية، مع ميل إلى العزلة عن الخلق، ومعاناة من الإجهاد، وضعف تغذية الدماغ، وعدم الاقتدار على القراءة المتواصلة الجادة ـ ذاك كان شأن كانط مثلاً[(٣٠٤)]. والذي عنده أنه: «ما من فلسفة إلا وهي فلسفة عمر من أعمار الحياة»، وإن العمر الذي أنشأ فيه فيلسوف فلسفته لمن شأنه أن يرشح مما يكتبه وأن يشي بسنّه. وليس يملك الفيلسوف أن يمنع ذلك مهما شعر أن فكره يتحدى الزمن. هذه فلسفة أفلاطون شأنها أنها عكست سنوات أواسط الثلاثينيات، وهذه فلسفة شوبنهاور أمرها أنها عكست عمر شباب مجد مجهد وسويدائي[(٣٠٥)]. وما زال نيتشه يقرن الفلسفة بعمر الفيلسوف حتى استشهد برأي منسوب لأرسطو مداره على ضرورة تدمير أعمال وإنتاجات أولئك المفكرين الذين بلغوا من العمر عتياً[(٣٠٦)].

---

(٣٠٢) Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance*, texte établi par Friedrich Würzbach; trad. de l'allemand par Geneviève Bianqui, Tel; 259-260, 2 vols. ([Paris]: Gallimard, 1995), para. 6, p. 218.

(٣٠٣) Friedrich Nietzsche, *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux*, texte établi par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; traduit de l'allemand par Julien Hervier, Collection Idées; 322. Philosophie ([Paris]: Gallimard, 1974), para 317, p. 267.

(٣٠٤) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, vol. 1, para. 42, p. 16.

(٣٠٥) Friedrich Nietzsche: *Humain, trop humain: un livre pour esprits libres*, texte établi par G. Colli et M. Montinari; traduit de l'allemand par Robert Rovini, Collection Idées; 441-442, 2 vols. ([Paris]: Gallimard, 1981), para. 271, pp. 160-161, et *La Généalogie de la morale*, texte et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, Folio. Essais; 16 ([Paris]: Gallimard, 1985), para. 6, p. 121.

(٣٠٦) Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles. I et II, David Strauss, l'apôtre et l'écrivain. De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie; Fragments posthumes: été 1872-hiver 1873-1874*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari; trad. de l'allemand par Pierre =

ثم إنهم تنبهوا إلى أن الكتابة تحتاج إلى ما سمّوه «مواتاة المزاج». فلا كتابة وأسواق الدفاتر كاسدة، وأمزجة المحابر فاسدة. وقد عبّر عن هذا الأمر الطبيب الشامي رشيد الدين علي بن خليفة بقوله: «قد ينطق إنسان في وقت ما بالحكمة، فإذا طلب من نفسه ذلك في وقت آخر لم يجده»(٣٠٧). أكثر من هذا، ألمعوا إلى حالة استحالت الكتابة فيها على صاحبها؛ أعني حالة إبراهيم بن الخطيب الذي قال عنه أحدهم: «كان سليم الطبع حليم النفس منجمعاً عن الخلق، مشتغلاً بنفسه، أديباً لبيباً، إلا أنه لم يشتغل بالتصنيف لضعف دائم في مزاجه»(٣٠٨). والحال أن ما يثير لدى طاش كبرى زاده قرنه الدائم بين العجز عن الكتابة أو عدم إتمام المكتوب وما يسمّيه «اختلال المزاج» أو «اعتلاله». إذ كم من فقيه ذكر عنه ذلك. هذه أمثلة: أبدأ بباشا حلبي اليكاني لاحظ المترجِم أنه قلّما اشتغل بالتصنيف على الرغم من أنه كانت له مشاركة في العلوم كلها، وما كان بأسرع من أن علّق: «وكان مختلّ المزاج، ولهذا قلت تصانيفه، ولولا ذلك لكانت كثيرة»(٣٠٩). ثم ثَنّ بقادري جلبي الذي يقول عنه: «وكان له تعليقات ورسائل إلا أنها لم تظهر لابتلائه بسوء المزاج واختلال البدن»(٣١٠). وقال عنه صاحب مصنف **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**: «وله تعليقات ورسائل إلا أنها لم تظهر لابتلائه بسوء المزاج واختلال العقل في آخر عمره»(٣١١). ثم ثلّث بعبد الرحمن بن علي التفهني، فقد كان الرجل شديد السطوة: إذا غضب لا يطاق وإذا رضي يكاد لا يوجد له نظير. ولم يعهد أنه درّس كتاباً كاملاً ولا كتب بيده كتاباً تاماً ولا تأليفاً ولا جامعاً(٣١٢). وربّع بابن قندس الذي لم يشتغل بتصنيف، بل كانت له حواش وتقييدات على بعض الكتب(٣١٣).

وتواصف بعض الكتاب العرب بعض مثيرات الكتابة. والحال أننا نكاد لا نعثر في الكتابات التي اهتمت بالمسكرات ـ لا سيما الكتابات الأدبية منها ـ ما ينبّه إلى الصلة بين السكر والكتابة. أجل عرفت العرب من تجارب الأمم ذات

Rusch, Oeuvres philosophiques complètes/Friedrich Nietzsche; 2 ([Paris]: Gallimard, 1990), para. 27 = [11], p. 328.

(٣٠٧) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص ٦٩٥.
(٣٠٨) الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة**، ج ١، ص ١١٢.
(٣٠٩) طاشكبري زاده، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**، ص ٢٤٢.
(٣١٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.
(٣١١) اللكنوي، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، ص ١٠٠.
(٣١٢) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ٤، ص ١٠٠.
(٣١٣) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٤.

الصلة أن الفرس: «كانوا يستعملون النبيذ عند المناظرات والمشاورات والمفاوضات في الرأي والتدبير»[٣١٤]، وعرفوا أن اليونان: «استعملوه عند ضرب العيدان والغناء وإنشاد الأشعار، ليعلموا مبلغهم من الفكر والتميز وقوة البدن»[٣١٥]، واستدلوا على ما له من مزايا في: «إثارة الحِكَم والآداب»[٣١٦]، و«الإفاضة في غرائب الشعر والخبر»[٣١٧]، وأنه: «أشد تأليفاً للأدباء»[٣١٨]؛ لكنهم حذّروا من أنه: «يفسد الفكر»[٣١٩]. وعرفوا أن من شأن الخمر أنها: «تفتق اللسان»[٣٢٠]، بل تعمل حتى على: «إطلاق اللسان، وتبسيط البنان»[٣٢١]. أما أن تسيل القلم وتجريه وتمشيه فلربما كان ذلك أمراً ما وقفوا عنده كل الوقوف. على أن منهم من كان يكتب ويشرب إلى نصف الليل، شأن الشيخ الرئيس ابن سينا. فقد أملى الشيخ في سيرته على تلميذه أبي عبيد الجوزجاني: «وكنت أرجع بالليل إلى داري وأضع السراج بين يدي، وأشتغل بالقراءة والكتابة. فمهما غلبني النوم أو شعرت بضعف، عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إليَّ قوتي، ثم أرجع إلى القراءة، ومهما أخذني أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها، حتى أن كثيراً من المسائل اتضحت لي وجوهها في المنام»[٣٢٢]. وقد روَى عنه تلميذه الحكاية التالية: «كان الشيخ قد صنف بجرجان المختصر الأصغر في المنطق ـ وهو الذي وضعه بعد ذلك في أول النجاة ـ ووقعت نسخة إلى شيراز، فنظر فيها جماعة من أهل العلم هناك، فوقعت لهم الشبه في مسائل منها، فكتبوه على جزء. وكان القاضي بشيراز من جملة القوم، فأنفذ بالجزء إلى أبي القاسم الكرماني (. . .) وسأله عرض الجزء على الشيخ [يعني ابن سينا] واستيجاز أجوبته فيه. وإذا الشيخ أبي القاسم دخل

---

(٣١٤) أبو اسحق إبراهيم بن القاسم القيرواني، **المختار من قطب السرور في أوصاف الأنبذة والخمور**، اختيار علي نور الدين المسعودي؛ حققه وعارضه بأصوله عبد الحفيظ منصور (تونس: مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، ١٩٧٩)، ص ٥٩ و٣٢٩.

(٣١٥) المصدر نفسه، ص ٣٢٩.

(٣١٦) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٣١٧) المصدر نفسه، ص ٧٥ ـ ٧٦.

(٣١٨) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٣١٩) المصدر نفسه، ص ٤٤٥.

(٣٢٠) المصدر نفسه، ص ٥٣ و٦٩.

(٣٢١) محمود بن الحسين كجاشم، **أدب النديم**، تحقيق النبوي عبد الواحد سعلان (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٦)، ص ٦١.

(٣٢٢) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص ٤٠٢.

على الشيخ عند اصفرار الشمس في يوم صائف، وعرض عليه الكتاب والجزء، فقرأ الكتاب ورده إليه، وترك الجزء بين يديه وهو ينظر فيه والناس يتحدثون. ثم خرج أبو القاسم، وأمرني الشيخ بإحضار البياض وقطع أجزاء منه، فشددت خمسة أجزاء كل واحد منها عشرة أوراق بالربع الفرعوني، وصلينا العشاء وقدم الشمع، فأمر بإحضار الشراب وأجلسني وأخاه و[ابتدأت] أنا بتناول الشراب، وابتدأ هو بجواب تلك المسائل. وكان يكتب ويشرب إلى نصف الليل حتى غلبني وأخاه النوم، فأمر[نا] بالانصراف. فعند الصباح قرع الباب، فإذا رسول الشيخ يستحضرني، فحضرته وهو على المصلى، وبين يديه الأجزاء الخمسة، فقال: «خذها وصر بها إلى الشيخ أبي القاسم الكرماني، وقل له استعجلتُ في الأجوبة عنها لئلا يتعوّق الركابي [القاصد]»، فلما حملته إليه تعجب كل العجب وصرف الفيج [الجماعة] وأعلمهم بهذه الحالة، وصار هذا الحديث تاريخاً بين الناس»[(٣٢٣)]. وروى الخطيب البغدادي عن العلّامة المرزباني ـ وقد سوّد الرجل في حياته عشرة آلاف ورقة، فصح له منها مبيّضاً ثلاثة آلاف ـ «حدثني أبو القاسم الأزهري قال: كان أبو عبيد الله يضع محبرته بين يديه وقنينة فيها نبيذ، فلا يزال يشرب ويكتب، قال: وسأله مرة عضد الدولة عن حاله، فقال: كيف حال من هو بين قارورتين»[(٣٢٤)]؛ عنى قارورة الحبر وقارورة الخمر. وقال منصور النمَري للشاعر أبي العتاهية: «في كم تقول القصيدة وتحكمها؟» قال: «ما هو إلا أن أضع قنينتي بين يدي حتى أقول ما شئت»[(٣٢٥)]. وذكر أبو حيان التوحيدي متّى بن يونس المنطقي، فقال: «إن متّى كان يملي ورقة بدرهم مقتدري وهو سكران لا يعقل»[(٣٢٦)]. وقد ذكر أبو عبيد الله بن جبرائيل الشعر، فقال: «وقد شاهدت إنساناً كان يتعاطى الشعر، وكان إذا أراد عمله احتال في تحصيل نبيذ فيشربه ويجلس فيعمل حينئذ الشعر».

---

(٣٢٣) إبراهيم بن القاسم الرقيق القيرواني، **المختار من قطب السرور في أوصاف الأنبذة والخمور**، اختيار علي نور الدين المسعودي؛ حققه وعارضه بأصوله عبد الحفيظ منصور (تونس: مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، ١٩٧٦) ص ٤٠٧.

(٣٢٤) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد، أو مدينة السلام منذ تأسيسها حتى سنة ٤٦٣ هـ**، مج ٢، ص ١٣٦.

(٣٢٥) أبو عبد الله محمد بن عمران المرزباني، **الموشح: مآخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر**، تحقيق علي محمد البجاوي (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، [١٩٦٥])، ص ٣٢٤.

(٣٢٦) أبو حيان التوحيدي، **كتاب الإمتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى**، ج ١، ص ١٠٧.

وعقّب من عقب: «وسبب ذلك أن الدماغ يكون مائلاً إلى البرد، فإذا أسخنه بخار النبيذ تحرك وقوي على الفعل»[٣٢٧]. كذا قال القفطي عن الطبيب علي الرقي، فبعد أن كرر ما تذكره عنه كتب طبقات الأطباء من أنه ما كان يفسر إلا إذا سكر، علّق بقوله: «وهذا فعل نادر»، وأورد عبارة ابن أبي أصيبعة بحذافيرها: «وسبب ذلك أن يكون الدماغ مائلاً إلى البرد فإذا أسخنه بخار النبيذ تحرك وقوي على الفعل»[٣٢٨]. وأجمل الغزولي القول: «والناس يختلفون في الشرب. فمنهم من يرى كثرة الندماء، ومنهم من يرى الانفراد. وممن رأى هذا الرأي جماعة من أهل الأدب قديماً وحديثاً، ولهم فيه أشعار وأخبار. ومنهم من رأى مطالعة الكتب عليها وإعمال الفكرة في تصنيف العلوم والآداب، كما حكي عن الشيخ الرئيس ابن سينا أنه قال: «كنت أستعين على مصنّفات علومي باستعمال اليسير من الخمر المصلوح من الماء». ومنهم الفارابي. ودليل ذلك قوله شعراً:

«لما رأيت الزمان تنكسا ... وليس في العشرة انتفاع
كل رئيس به ملال ... وكل رأس به صداع
لزمت بيتي وصنت نفساً ... لها عن اللذة امتاع
أشرب مما اقتنيت راحاً ... لها على راحتي شعاع
لي من قواريرها ندامى ... ومن قراقيرها سماع
وأجتني من حديث قوم ... قد أقفرت منهم البقاع»[٣٢٩]

على أن بعض المتصوفة استعاضوا عن السكر بالمفرحات، وكان أهمهما عندهم الحشيش. وكم نقلت لنا التواريخ وكتب الترجمات من الحكايات عن هذا الأمر. ولربما لهذا كنت تجد السهروردي الصوفي يقول: «إن الرجل لا يصير أهلاً للمعارف والمكاشفات العظيمة إلا بتعب عظيم. وقد ظهر في زماننا جماعة يظنون دعابة المخيلة ـ إذا استهزأت بهم ـ مكاشفة»، كما كنت تجد الشهرزوري الحكيم يعلق على هذا الكلام بالقول: «يريد

(٣٢٧) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص ٢٩٢.
(٣٢٨) القفطي، **أخبار العلماء بأخبار الحكماء**، ص ١٥٧.
(٣٢٩) الغزولي، **مطالع البدور في منازل السرور**، ج ١، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

[السهروردي] بذلك الخيالات التي يجدها من يأكل الحشيش»[٣٣٠].

فأمّا مثيرات الكتابة ـ والشعر بالأولى ـ فيقول عنها ابن قتيبة: «وللشعر دواع تحث البطيء وتبعث المتكلف، منها الطمع، ومنها الشوق، ومنها الشراب، ومنها الطرب، ومنها الغضب». فمن الأولى ما قاله الحطيئة عندما سئل: أي الناس أشعر؟ فأخرج لساناً دقيقاً كأنه لسان حيّة، وقال: هذا إذا طمع. ومن الثواني قول الشاعر أرطاة بن سهيّة عندما سأله عبد الملك: «هل تقول الآن شعراً؟» فقال: «كيف أقول وأنا ما أشرب ولا أطرب ولا أغضب، وإنما يكون الشعر بواحدة من هذه». وأما أوقات الكتابة الشعرية، فقد ذكر ابن قتيبة: «للشعر وقت يسرع فيها أتيّه، ويسمح فيها أبيّه: منها أول الليل قبل تغشّي الكرى، ومنها صدر النهار قبل الغداء، ومنها يوم شرب الدواء، ومنها الخلوة في الحبس والمسير. ولهذه العلل تختلف أشعار الشاعر ورسائل الكاتب»[٣٣١]. وأغرب ما قرأت بهذا الصدد ما حكاه ابن العديم في تاريخه عن الشاعر أحمد النامي الرامي المصّيصي: «قال الحسين بن محمد الصقر الكاتب: وكان النامي بطيء الخاطر شديد القول، إذا أراد أن يعمل شعراً خلا خلوة طويلة أياماً وليالي، فإن نطقت في داره جارية أو غلام كاد أن يقتله، وانقطع خاطره. وإذا أراد أن يعمل قصيدة جمع جميع ما للعرب والمحدثين من الشعر على وزن تلك القصيدة وجعله حواليه ونظر فيه حتى يقتدح به خاطره ويتجلّب معانيه. قال: ورأيته يفعل ذلك (. . .) قال أبو علي [التنوخي]: وأخبرني ابن الصقر هذا، قال: قال لي النامي يوماً: «كنت البارحة أعمل شعراً فصعق ديك سمعت صياحه، فانقطع خاطري»»!

وعلى الضد من هذا، كان ثمة من مؤلفي العرب من اهتدى إلى الروحانيات طلباً للتأليف. هذا الحاكم النيسابوري روي عنه أنه قال: «شربت ماء زمزم وسألت الله أن يرزقني حسن التصنيف»[٣٣٢]. وأكد هذا الفقيه المحدث محمد بن عبد الرحمن بن سمعان الذي ذكر سيرته ابن بشكوال في **الصلة** فقال: «وقرأت بخط ابن سمعان هذا قال: سمعت ابن أبي نصر يقول:

---

(٣٣٠) الشهرزوري، كتاب نزهة الأرواح وروضة الأفرح: **تواريخ الحكماء**، ص ٦١٧.

(٣٣١) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **الشعر والشعراء**، ٢ ج في ١ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٤)، ج ١، ص ٢٣ ـ ٢٦.

(٣٣٢) سراج الدين عمر بن علي بن الملقن، **العقد المذهّب في طبقات حملة المذهب**، حققه وعلق عليه أيمن نصر الأزهري وسيد مهنى (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ص ٧١.

سمعت أبا بكر يقول: سمعت النيسابوري الحاكم يقول: حججت في ستة من أصحابي الحفّاظ، فلما وصلنا البيت وطفنا، وتروّينا من زمزم دعا كل واحد منا بدعوة فأجيبت. فقلت له بِمَ دعوت؟ قال: دعوت أن ييسر لي التأليف». وهذا ابن خزيمة قال: «كنت إذا أردت أن أصنف الشيء أدخل في الصلاة مستخيراً حتى يفتح لي، ثم أبتدئ التصنيف»[٣٣٣]. وهذا أبو جعفر الطبري قال: «استخرت الله وسألته العون على ما نويته من تصنيف التفسير قبل أن أعمله ثلاث سنين، فأعانني»[٣٣٤]. وهذا قطب الدين الرازي ـ المعروف باسم القطب التحتاني ـ ذكر عنه أصحاب التراجم أنه: «كان من بحور العلم وأذكياء العالم (. . .) وإذا صنف كتاباً صام ولازم السهر، ومسوّدته مبيّضة»[٣٣٥].

وبعض نصوص العرب كُتِبَت في النوم. إذ كم من الأشعار قيل إنها كُتبت في النوم. ومظان كتب الشعر حافلة بهذا. وقد قرأت فيها عشرات الحكايات. هذا الناقد الأديب شرف الدين بن المستوفي كان يقول: عملت في نومي بيتين، وهما:

وتبنا جميعاً وبات الغيور	يعض يديه علينا حنقْ
نود غراماً لو أنّا نباع	سواد الدجى بسواد الحدقْ

وقد تحدُث الرؤيا بالكتابة فتؤوّل تأويلاً مخصوصاً. هذا الغزي يحكي عن الفقيه الزاهد موسى بن أحمد الأرياحوي أنه لما اجتمع له الشيخ داود ـ وهو شيخه الثاني بعد شيوخه الأوائل ـ وجده أخذ في تعليم القرآن، فنهاه عن ذلك وأدخله الخلوة، ثم استفسره عما رآه فيها، فأخبره أنه رأى نفسه لابساً درعاً من الورق لا كتابة عليها، فأمره بالمقام في الخلوة إلى أن كان اليوم السابع والثلاثون من خلوته، فسأله عما رأى فأخبره أنه رأى نفسه لابساً درعاً مكتوبة، وأنه قرأ كل ما فيها، فأمره حينئذ بقراءة القرآن العظيم، فقرأه بإذن الله تعالى. . .[٣٣٦]. وقد لا تحدث الكتابة ـ المفردة ـ في النوم، بل قد يحدث التكاتب ـ الكتابة المزدوجة أو الكتابة بيدين. إذ حكى ابن خلكان عن ابن عنين الشاعر فقال: «وكنت قد رأيته في المنام في بعض شهور سنة

---

(٣٣٣) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٤، ص ٣٦٩.

(٣٣٤) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٢٧٤.

(٣٣٥) اللكنوي، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، ص ١٢٦.

(٣٣٦) الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المابة العاشرة**، ج ١، ص ٣٠٩.

تسع وأربعين وستمائة، وأنا يوم ذاك بالقاهرة المحروسة، وفي يده ورقة حمراء، وهي عريضة، وفيها مقدار خمسة عشر بيتاً تقريباً، وهو يقول: عملت هذه الأبيات في الملك المظفر صاحب حماة، وكان الملك المظفر في ذلك الوقت ميتاً أيضاً، وكان في المجلس جماعة حاضرون، فقرأ علينا الأبيات، فأعجبني منها بيت فرددته في النوم، واستيقظت من المنام وقد علق بخاطري، وهو:

والبيت لا يَحسُن إنشادُه إلا إذا أحسن من شادَه»

وعلّق صاحب الحكاية: «وهذا البيت غير موجود في شعره»(٣٣٧). ما يطرح مسألة «المؤلف» هنا: من هو؟ وقد انطرحت مسألة «المؤلف» هذه في الحادثة التي وقعت للمحدّث والفقيه والنحوي أحمد بن علي الشعراوي؛ إذ ذكرها الغزي فقال: «وصنّف عدة مؤلفات في علم الحديث والنحو والأصول والمعاني والبيان، فنهبت مؤلفاته كلها، فلم يتغير وقال: «قد ألّفناها لله، فلا علينا أن ينسبها الناس إلينا أم لا»»(٣٣٨). وبالضد منه، هذا محمد بن محمد الدلجي الفقيه المفتي الشامي ذكر أنه لازم الإفتاء والتدريس والتأليف بجامع حلب حتى أسّن، فانقطع في منزله، وأكبّ على التصنيف في علوم متنوعة إلا أنه كان لا يسمح بتآليفه، ولم تظهر بعده...(٣٣٩) كلاهما ما تعرض اسمه، بالإضافة إلى كتابته، إلى محو حسي وإنما إلى محو معنوي هي تعرضت.

ونظر بعضهم في الحوادي إلى الكتابة. فمنهم من رأى أن الكتابة باب الخلود. هذا ابن الخطيب البغدادي بعد أن ذكر الكثير من فوائد الكتابة قال: «(...) ويكسب [فعل الكتابة] أيضاً جميل الذكر، وتخليده إلى آخر الدهر»(٣٤٠). وهذا ابن الجوزي قال: «إن تصنيف العالم ولده المخلّد»، وهو قول قريب من قول ابن المعتز: «علم الإنسان ولده المخلّد»(٣٤١). وهذا السبكي قال: «والعالم وإن امتد باعه واشتد في ميادين الجدل رقاعه، واشتد ساعده حتى خرق به كل سدٍّ سدَّ بابه وأحكم امتناعه، فنفعه قاصر على مدة

---

(٣٣٧) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ٥، ص ١٨.

(٣٣٨) الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة**، ج ١، ص ١٤١.

(٣٣٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧.

(٣٤٠) الخطيب البغدادي، **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، مج ٢، ص ٤٢٢.

(٣٤١) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٤٢٣.

حياته، ما لم يصنف كتاباً يخلده بعده، أو يورث علماً ينقله عنه تلميذه، إذا وجد الناس فقده، أو تهتدي به فئة مات عنها، وقد ألبسها به الرشاد برده. ولعمري، إن التصنيف لأرفعها مكاناً، لأنه أطولها زماناً، وأدومها إذا مات أحياناً»(٣٤٢). وكم كتب العرب من الأشعار عن الخلود الذي يضمنه العلم وتمهر عليه الكتابة: منه قول أحدهم:

الخط يبقى زماناً بعد كاتبه ... وكاتب الخط تحت الترب مدفون

وقول ابن السيد البطليوسي:

أخو العلم حيّ خالد بعد موته ... وأوصاله تحت التراب رميم

وذو الجهل ميّت وهو ماشٍ على الثرى ... يُظَنّ من الأحياء وهو عديم

ومنه قول أبي عبد الله المقدسي:

كم ميّتٍ ذكره حيٌّ، ومتّصف ... بالحي ميّتٌ، له الأثواب أكفان

وقول البستي:

يقولون ذكر المرء يبقي بنسله ... وليس له ذكر إذا لم يكن نسل

فقلت لهم نسلي بدائع حكمتي ... فمن سره نسل فإنا بذا نسلو

وقول غيره:

يموت قوم فيحيي العلم ذكرهم ... والجهل يلحق أمواتاً بأموات

العلم يحيي أناساً في قبورهم ... والجهل يلحق أحياءً بأموات

وقول بعض الشعراء:

صنّف الكتب يبقى ذكرك واحرص ... أن تصون العلوم والآدابا

وقال السري بن أحمد الكندي:

كن للعلوم مصنفاً أو جامعاً ... يبقى لك الذكر الجميل مخلدا

---

(٣٤٢) السخاوي، فتح المغيث: شرح ألفية الحديث للعراقي، ج ٢، ص ٣٤٤، وابن جماعة، تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم، الهامش رقم ٤٥، ص ١٠٧.

وقال آخر:

أرى العلماء أطولنا حياة	وإن أضحوا رفات في القبور
أناس غيبوا وهم شهود	بما ابتدعوه من علم الحضور
لئن ملئت قبورهم ظلاماً	فإن ضياءهم ملأ الصدور

وبالتطبيق، هذا إسحاق بن سليمان الإسرائيلي ـ الطبيب الحكيم صاحب كتاب **بستان الحكمة** ـ ذكره ابن جلجل فقال: «وكان طبيباً لسناً عالماً بتقاسيم الكلام وتفريع المعاني، وعاش مائة سنة ونيِّفاً، ولم يتخذ امرأة ولا أعقب ولداً، وله تواليف لم يسبقه أحد إلى مثل بعضها (...) وقيل له: أيسرك أن لك ولداً؟ قال: أمّا لما صار لي كتاب الحميّات أكثر فلا؛ يعني أن بقاء ذكره بكتاب الحميات أكثر من بقاء ذكره بالولد»(٣٤٣).

وأغرب وأبدع هذه الدواعي في ثقافة العرب أن تكون الكتابة سلواناً عن السويداء. وتحضرنا هنا حالة الكاتب الوزير المترسل الأندلسي ابن الدباغ. وقد وصف حاله ابن سعيد فقال: «وترسّله مملوء من شكوى الزمان وترادف الحرمان، وكأن الرزايا لم تخلق لأحد سواه»(٣٤٤). وكيف يكون الأمر على خلاف ذلك والرجل نكب من ملوك عصره نكبات ونبذ نبذات وانتهى بأقبح نهاية تكون مذبوحاً في بستان! كتب الرجل في رسالة له يقول: «ربما كتبت تارة واستوقفت أخرى، وليس ذلك لتدنّ وانقلاب، وأَفَن في الرأي واضطراب، ولكني بحسب الحال أكتب، وعلى قدر تقلب الخطوب عليَّ أتقلب». وتمنّى كل التمني: «ليت شعري متى أفتتح بالرضى، وهل أكتب وقتاً من الدهر ولا أتشكّى، فإني أحمد الله على حياة أقطعها في شدائد لا تنثني، وسكرات غم لا تنجلي، ونكد أخلاق لا يشوبه ابتهاج، وضيق حال لا يتخللها انفراج. ولئن كان باقي العمر كماضيه، وعوائد العيش كبواديه، فالحِمام أعذب مورداً، والوفاة أحسن مشهداً، فليس [بعد] هذا

---

(٣٤٣) أبو داود سليمان بن حسان بن جلجل، **طبقات الأطباء والحكماء**، تحقيق فؤاد سيد، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، ص ٨٧.

(٣٤٤) أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، **المغرب في حلى المغرب** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ٢، ص ٣٥٦.

العذاب ما هو أشد، فلكل شيء مدى ينتهي إليه وحدّ (...)»[٣٤٥].

ومنهم من ألف طلباً للعزاء والسلوى. هذا العلامة تقيّ الدين المقريزي يشرح لنا الحادي إلى تأليفه كتاب **العقود** ـ وهو كتاب في تراجم أترابه ومعاصريه ـ فيقول: «وبعد، فإني ما ناهزت من سني العمر الخمسين حتى فقدت معظم الأصحاب والأقربين، فاشتد حزني لفقدهم، وتنغّص عيشي من بعدهم، فعزيت النفس عن لقائهم بتذكارهم، وعوّضتها عن مشاهدتهم باستماع أخبارهم، وأمليت ما حضرني من أنبائهم في هذا الكتاب، وسمّيته **درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة**. وهو في الحقيقة ذكرى معاهد الأحباب، وتذكر عهد المشيخة والأصحاب»[٣٤٦]. وهذا المؤرخ المترجم ابن تغري بردي يذكر لنا، في مقدمة مصنفه **النجوم الزاهرة**، حاديه على التأليف، فيقول: «ولم أقل كمقالة الغير إنني مستدعىً إلى ذلك من أمير أو سلطان، ولا مطالب به من الأصدقاء والإخوان، بل ألّفته لنفسي، وأينعته بباسقات غرسي، ليكون لي في الوحدة جليساً، وبين الجلساء مسامراً وأنيساً»[٣٤٧].

ولعل أغرب من فعل الحكيم الترمذي الذي ما ألف طلباً للخلود، لا ولا ألف طلباً للإفادة، وإنما فعل ما فعل توخّياً للتسلية. قال السلمي: «حدثنا علي بن بندار الصيرفي، سمعت أحمد بن عيسى الجوزجاني، سمعت محمد ابن علي الترمذي يقول: «ما صنفت شيئاً عن تدبير، ولا لأن ينسب إليَّ شيء منه، ولكن كان إذا اشتد عَلَيَّ وقتي كنت أتسلى بمصنفاتي»»[٣٤٨]. أما الزاهد الصوفي عبد العزيز الديريني فإنه حكي عنه أنه: «كان كل كتاب صنفه في بلد تركه فيها، ولا يحمله»[٣٤٩].

ومن العرب من كان يورّق تصانيفه بنفسه، وانفرد بعض كتاب العرب

---

(٣٤٥) ابن بسام، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، مج ١، القسم الثالث، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٥.

(٣٤٦) أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **المقريزي وكتابه درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة**، تحقيق محمد كمال الدين عز الدين علي، ٢ مج (بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٦)، مج ١، ص ٩٣.

(٣٤٧) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ج ١، ص ٢.

(٣٤٨) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٠، ص ١٥.

(٣٤٩) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ٢، ص ٤٤٥.

بأن كان لهم نسّاخ خاصون. هذا الجاحظ اتخذ له ورّاقين: زكرياء بن يحيى، وعبد الوهاب بن أبي حية الوراق، وكلاهما دعي «وراق الجاحظ»، وكانا يكتبان له ويكتبان عنه؛ ذكر الأول ابن النديم وذكر الثاني الزبيدي. وهذا أبو بكر بن دريد اتخذ إسحاق الوراق ناسخاً، فكان يورّق له، ويأخذ عنه، ويعرف بورّاق ابن دريد[٣٥٠]. وهذا أحمد بن أحمد المعروف بابن أخي الشافعي كان وراق الجهشياري[٣٥١]. وهذا الطوسي كان مستملي الأخفش. وهذا عبد الله بن محمد بن رستم اللغوي كان مستملي ابن السكيت[٣٥٢]. وهذا محمد بن إبراهيم بن معاوية القرشي اللغوي الأندلسي صحب أبا علي القالي وأخذ عنه وأكثر الملازمة له وورّق تصانيفه[٣٥٣]. وهذا ابن الخطيب اتخذ تلميذه أبا عبد الله الشريشي ناسخاً له. وهو الذي: «تولى أولاً نقل «الإحاطة» من مبيضتها (. . .) وأحكم النسخة، فكانت في مجلدات ستة. وكان لسان الدين [ابن الخطيب] ألقى إليه بالمبيضات اعتماداً منه عليه وثقة به، لاشتغاله لسان الدين بأمور المملكة»[٣٥٤]. وكان ابن سعد صاحب الطبقات كاتب الواقدي، وكان الأزرق ورّاق حنين بن إسحق، وكان سندي ابن علي يورّق لإسحاق الموصلي، وكان أبو جعفر بن أيوب الورّاق البغدادي يورّق للفضل بن يحيى بن خالد البرمكي، وكان عبد الله بن الفضل الورّاق العاقولي يورّق لابن الهيثم. وهذا ابن يوسف القفطي ذكر عن كتابه **إنباه الرواة**: «وقد ترجمت أنباءهم في أوراق مفردة في أول الجزء ليبيضه الناسخ له على ذلك الترتيب. فإن الجمع عند التأليف قد أعجل عن ترتيبه على الوجه؛ فليعلم ذلك من يريد العمل موفقاً إن شاء الله»[٣٥٥].

وقد نظروا في مآل الكتابة بعد أن تكتب؛ فمنهم من وصف بأنه: «رزق السعادة في تآليفه»، أو «رزق حظوة في التصانيف»، أو «وكان موفقاً في تآليفه»، أو «وكان مليح التأليف أو التصنيف»، أو «وكان جيد التصنيف»، أو «وكان حاذقاً بتصنيف الكتب»، أو «وكان حسن التصنيف»، أو «وكان جميل التصنيف». ومنهم من، بالضد من ذلك، وصف بأنه: «لم يرزق سعادة في

---

(٣٥٠) القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، ج ١، ص ٢٥٥.
(٣٥١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٧.
(٣٥٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٠.
(٣٥٣) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٦٣.
(٣٥٤) المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ج ٧، ص ٢٨٢.
(٣٥٥) القفطي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٦.

تصانيفه»، لا ولا حظوة ولا توفيقاً، وذلك شأن الفخر الرازي الذي ذكره ابن شهبة فقال: «لم يرزق سعادة في تصانيفه، فإنها ليست على قدر فضله»(٣٥٦).

هذا عن حيثيات الكتابة، أما في أمر الكتابة ذاتها، فقد كانت لهم فيها شؤون:

منها أنهم ميّزوا في مراحل تأليف الكتب بين «المسودّة» و«المبيضة»، فسمّوا التحرير الأول «تسويداً»، وسمّوا التحرير الأخير ـ الذي يكون بعد التهذيب والتشذيب ـ «تبييضاً». وكثيراً ما قالوا عن كتاب: «لم يجرده من المسودة فلم يخرج»، وقالوا: «مات عنه مسوّدة»، وقالوا: «مات وبعض تآليفه مسوّدة». قال ابن أيوب: «سمعت أبا عبيد الله [المرزباني] يقول: «سودت عشرة آلاف ورقة، فصح لي مبيّضاً منها ثلاثة آلاف ورقة»(٣٥٧). هذا محمد بن سعيد الأنصاري تجرد آخر عمره إلى كتاب **مشارق الأنوار** من تأليف القاضي أبي الفضل عياض ـ وكان قد تركه في مبيّضة، في أنهى درجات النسخ والإدماج والإشكال وإهمال الحروف حتى اختُرمت منفعته ـ فما زال صاحبنا يهذب في النسخة ويشذب حتى استوفى ما نقل منه المؤلف، وجمع عليها أصولاً حافلة وأمهات جامعة من الأغربة وكتب اللغة، فتخلص الكتاب على أتم وجه وأحسنه، وكمل من غير أن يسقط منه حرف ولا كلمة(٣٥٨). وأغرب من هذا الأمر ما كان عليه بعض كتاب العرب من أنهم كانوا يكتبون بلا تسويد أو يكتبون بلا مسودّة. هذا الطبيب أبو الفرج بن يحيى ذكر ابن أبي أصيبعة أنه كانت له مقدرة قوية على التصنيف، وأن أكثر ما يوجد من تصانيفه كانت تنقل عنه إملاء من لفظه(٣٥٩). وهذا الرمّاني النحوي بعد أن ذكر له القفطي أزيد من ألف تصنيف أضاف: «وكان أكثر ما يصنفه يؤخذ من إملاء»(٣٦٠). وهذا أبو علي القالي ذُكر عنه أن تصانيفه: «ارتجلَ جميعها، وأملاها عن ظهر قلب كلها»(٣٦١). وهذا أبو بكر الأنباري كان يملي من حفظه لا من كتاب، وكانت عادته في كل ما يكتب عنه من

---

(٣٥٦) ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج ٧، ص ٦٤.
(٣٥٧) القفطي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٨١.
(٣٥٨) ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، مج ٣، ص ٤٢.
(٣٥٩) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص ٢٩٨.
(٣٦٠) القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، ج ٢، ص ٢٩٦.
(٣٦١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤١.

العلم هكذا، في كتبه المصنفة وأماليه المشتملة على الفوائد اللغوية والنحوية والأخبار والتفاسير والأشعار[٣٦٢]. وهذا ابن الموصلايا ـ وكان كاتب ديوان ـ «لم يكتب كتاباً قط فرجع فيه إلى مبيّضة»[٣٦٣]. بل كانوا يتنافسون في هذا المستوى. قال الفقيه أبو عمرو بن سالم: «حضر أبو الفضل [الأديب الكاتب الشاعر المالقي العباس بن غالب الهمذاني] في مجلس تذاكرنا فيه حديث أبي الحسن بن حريق، وأنه يملي في حين واحد شعراً وموشحاً ورسالة. فقال أبو الفضل: «أنا أفعل ذلك». فطالبته في الوقت، ففعل وأنجز ما قال»[٣٦٤]. وفي هذا كفاية، والأمثلة تعد بالعشرات.

غير أنه مما عُيّب عن الواعظ ابن الجوزي أنه كان يكتب تسويداً بلا تبييض فيقع في الكثير من الأغلاط. إذ قد يكون القرار عنده بالتصنيف عجلاً. قال عنه ابن رجب الحنبلي: «وكان رحمه الله تعالى إذا رأى تصنيفاً وأعجبه صنف مثله في الحال، وإن لم يكن قد تقدم له في ذلك الفن عمل، لقوة فهمه، وحدة ذهنه، فربما صنّف لأجل ذلك الشيء ونقيضه بحسب ما يتفق له من الوقوف على تصانيف من تقدمه»[٣٦٥]. وقد ذكر الموفّق عبد اللطيف ابن الجوزي، فقال عنه: «وكان كثير الغلط فيما يصنفه، فإنه كان يفرغ من الكتاب ولا يعتبره». وعلّق الحافظ الذهبي على كلام الموفق بقوله: «هكذا هو له أوهام وألوان من ترك المراجعة، وأخذ القلم من صحف، وصنف شيئاً لو عاش عمراً ثانياً لما لحق أن يحرره ويتقنه»[٣٦٦]. وعلق ابن رجب بقوله: «وعذره في هذا واضح، وهو أنه كان مكثراً من التصانيف، فيصنف الكتاب ولا يعتبره، بل يشتغل بغيره. وربما كتب في الوقت الواحد تصانيف عدة. ولولا ذلك لم يجتمع له هذه المصنفات الكثيرة. ومع ذلك فكان تصنيفه في فنون من العلوم بمنزلةِ الاختصار من كتب في تلك العلوم، فينقل من التصانيف من غير أن يكون متقناً لذلك العلم من جهة الشيوخ والبحث، ولهذا نقل عنه أنه قال:

---

(٣٦٢) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٠٢.

(٣٦٣) أبو عبد الله محمد بن محمد عماد الدين الكاتب، **خريدة القصر وجريدة العصر: قسم شعراء الشام**، تحقيق محمد بهجة الأثري وجميل سعيد، ٢ ج (بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٩٥٥ ـ ١٩٦٤)، ص ١٣٣.

(٣٦٤) ابن عسكر وابن خميس، **أعلام مالقة**، ص ٢٧٧.

(٣٦٥) ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٤١٥.

(٣٦٦) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٥، ص ٤٩١.

«أنا مرتِّب ولست بمصنِّف»»[٣٦٧]. والشيء نفسه قيل عن كتاب **الصحاح** لصاحبه الجوهري؛ إذ مات الرجل ميتته المأساوية وبقي سواد الكتاب غير منقّح ولا مبيّض، فبيّضه من بعض أصحابه أبو إسحاق ابن صالح الوراق بعد موته، إلا أنه ارتكب فيه أخطاء قبيحة تتبعها اللغويون بعده وأخرجوها[٣٦٨]. وذكر صاحب مصنف **إنباه الرواة** سيرة الكندي النحوي فقال عنه: «ولم يكن موفق القلم فيما يسطره. وقد رأيت له أشياء قد ذكرها لا تخلو ممن يرد في القول وفساد في المعنى واستعجال فيما يخبر به»[٣٦٩]. وهذا أبو منصور الجبان النحوي شرع في تصنيف كتاب في اللغة، وأحسن ترتيبه وتبويبه، واستوفى فيه اللغة غاية إمكانه، وجاء كبيراً، وسمّاه لسان العرب. ومات قبل إخراجه من المسودة، فبقي على حاله[٣٧٠]. على أن المحدث بهاء الدين القاسم أفلت مما وقع فيه سلفه. إذ حكى حفيده في تضاعيف ترجمة والده: «ولولا تبييضه [يعني الوالد] لكتاب التاريخ ونقله من المسودة، لما قدر الشيخ الكبير [الجد] على إتقانه، ولا جوّده؛ فإنه حين فرغ من تسويده، عجز عن نقله، وتجديده، وضبط ما فيه من المشكل، وتحديده، كان نظره قد كلَّ، وبصره قد قلّ، فلم يزل والدي يكتب، وينقله من الأوراق الصغار والظهور، ويهذب إلى أن نجز منه نحو مائة وخمسين جزءاً، وكان بينهما [بين الجد والوالد] نفرة، فكان لا يحضر السماع تلك المدة، فحكى لي والدي قال: «ضاق صدري، فأتيت الوالد ليلة النصف في المنارة الشرقية، وزال ما في قلبه». وسمعت أبا جعفر القرطبي كثيراً يقول عند غيبة والدك عنه: «جزاه الله عني خيراً، فلولاه ما تم التاريخ»، هذا أو معناه». وعقب الإمام الذهبي: «يقال إن الحافظ أبا القاسم حلف أنه لا يكلّم ابنه حتى يكتب التاريخ، فكتبه»[٣٧١].

هذا وقد اكتفى بعض كتّاب العرب بأداء دور «التبييض» بعد أن كان أساتذتهم قد ماتوا وتركوا الكتب «مسوّدات». وما أكثرهم. هذا غيض من فيض. هذا الفقيه الشافعي الحافظ المزني من تلاميذ الإمام النووي، كان

---

(٣٦٧) ابن رجب، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤١٤.

(٣٦٨) ابن الأنباري، **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(٣٦٩) القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، ج ٢، ص ١١.

(٣٧٠) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٧٧.

(٣٧١) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٥، ص ٥٠٩.

فقيهاً عالماً بالمذهب... ولما خلّف الإمام تصنيفين غير مبيضين، أحدهما **تهذيب الأسماء واللغات**، والثاني **طبقات الفقهاء** الملخصة من طبقات ابن الصلاح، فكان أن بيّضهما الحافظ المذكور ورتبهما أحسن ترتيب[٣٧٢].

يلحق بمسألة «التبييض» و«التسويد» هذه تباين طرق العرب في التصنيف. فمنهم من كان يعدّ له العدة، ومنهم من كان يأتيه عفو الخاطر. فمن الأوائل المقرئ والمفسر والفرضي والنحوي عبد الله العكبري ـ الملقب بأبي البقاء ـ إذ كان إذا أراد أن يصنف كتاباً أحضرت له عدة مصنفات في ذلك الفن الذي نوى التصنيف فيه ـ قراءة أو تفسيراً أو فقهاً أو نحواً ـ وقرئ عليه منها، فإذا حصل ما رامه من التصنيف في خاطره أملاه. ولهذا كان بعض الظرفاء يقول: «أبو البقاء تلميذ تلامذته»؛ يعني: هو تبع لهم في ما يلقونه عليه من القراءة عند الجمع من كلام المتقدمين[٣٧٣]. ومن الثواني غلام ثعلب الذي ذكر عنه أن: «جميع كتبه التي في أيدي الناس إنما أملاها من غير تصنيف»[٣٧٤]. وقس على ذلك حال أبي بكر بن الأنباري الذي حكى عنه محمد ابن جعفر فقال: «ومات ابن الأنباري ولم نجد من تصنيفه إلا شيئاً يسيراً، وذلك أنه كان يملي من حفظه»[٣٧٥]وشمس الدين أبو الثناء الأصفهاني الذي قال الصفدي في حقه: «رأيته يكتب في تفسيره من خاطره من غير مراجعة، وكانت تعتريه فترة من شغل باله بالتفكر»[٣٧٦].

أكثر من ذلك، هذا ابن أبي أصيبعة يذكر عن الحكيم ابن زُرعة أنه حرص في آخر عمره على عمل مقالة في بقاء النفس. فأقام نحواً من سنة يفكر فيها ويسهر لها حرصاً على عملها[٣٧٧]. ولذلك تحدثت العرب عن «التجويد» و«التنقيح» في الكتابة. فقيل وصفاً لبعض آثارهم «جوّده ونقّحه». هذا صاحب مؤلف **زهر الآداب** ينقل عن أحد الكتاب ممن كان يتعنّى الكتابة قوله: «ليس الكتاب في كل وقت على غير نسخة لم تحرر بصواب؛ لأنه

---

(٣٧٢) أبو بكر بن هداية الله الحسيني المصنف، **طبقات الشافعية**، حققه وعلق عليه عادل أبو نهيض؛ مراجعة لجنة إحياء التراث العربي، ط ٣ (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٢)، ص ٢٢٨.

(٣٧٣) القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، ج ٢، ص ١١٨.

(٣٧٤) ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٦٨.

(٣٧٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧١.

(٣٧٦) ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج ٤، ص ٣٢٨.

(٣٧٧) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص ٢٩٤.

ليس أحد أولى بالأناة والروية من كاتب يعرض عقله، وينشر بلاغته؛ فينبغي له أن يعمل النسخ ويرويها، ويقبل عفو القريحة ولا يستكرهها، ويعمل على أن جميع الناس أعداء له، عارفون بكتابه منتقدون عليه، متفرغون إليه»[٣٧٨]. وأوصى أبو الفرج بن الطيب البغدادي باغتنام وقت الكتابة، فقال: «يجب أن تعيد وتمثل، فإن الفكر مضطرب متشوش بكثرة نوازع النفس واختلاف قواها، والعمى في بعض الأوقات، فإذا سنح للنفس وقت فاضل بصفاء جوهرها، وأبرمت قانوناً أو صورة متوسطة فاضلة، يجب أن تقيد بذلك وقت سعد ربما لا يعاوِد أو يعاوَد»[٣٧٩].

وهكذا ميّزوا في الكتابة ما يأتي عفو الخاطر، ويستدعى في كل آن وحين، وبين ما يحتاج إلى كد الخاطر وحمل النفس وإعادة النظر بعد النظر. قال ابن قتيبة: «وللشعر تارات يبعد فيها قريبه، ويستصعب فيها ريّضه. وكذلك الكلام المنثور في الرسائل والمقامات والجوابات، فقد يتعذر على الكاتب الأديب وعلى البليغ الخطيب. ولا يعرف لذلك سبب، إلا أن يكون من عارض يعترض على الغريزة من سوء غذاء أو خاطر غم». وقيل لكثيّر: «كيف تصنع إذا عزّ عليك الشعر؟» قال: «أطوف في الرباع المحيلة، والرياض المشعبة، فيسهل عليَّ أرصنه، ويسرع إليَّ أحسنه». وقال غيره: «ما استدعي شارد الشعر بمثل المكان الخالي، والمستشرف العالي، والماء الجاري، وله أوقات يسرع فيها أَتِيُّه، ويسمح فيها أَبِيُّه»[٣٨٠]. ولقد كان الفرزدق يقول: «أنا أشعر تميم، وربما أتت عليَّ ساعة ونزع ضرس أسهل عليَّ من قول بيت».

هذا الحريري صاحب المقامات اتهمه من يحسده بأن أرجف عليه فقال: «ليست المقامات من عمله لأنها لا تناسب فضائله ولا تشاكل ألفاظه»، وتمادى فقال: «هي من صناعة رجل كان استضاف به ومات عنده فادّعاها لنفسه». وزايد حاسد آخر برجيفة أخرى: «بل العرب أخذت بعض القوافل وكان مما أخذ جراب بعض المغاربة وباعتها بالبصرة، فاشتراها ابن الحريري وادّعاها لنفسه». ودعا المرجف الحريري إلى رفع التحدي بأنه إن كان صادقاً في عمله فليصنع مقامة أخرى تضاهي تلك الظنينة. فما كان من الحريري إلا

---

(٣٧٨) الحصري، **زهر الآداب وثمر الألباب**، ج ١، ص ١١٢.

(٣٧٩) المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ج ٦، ص ٣٣٣.

(٣٨٠) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، تحقيق وداد القاضي، ٩ ج في ٥ مج (بيروت: دار صادر، ١٩٨٨)، ج ٩، ص ١٧١.

أن رفع التحدي وقال: «نعم سأصنع»، وجلس في مجلسه ببغداد يتعنى كتابة المقامة الفاصلة فلم يتهيأ له تركيب كلمتين والجمع بين لفظتين، وسوّد كثيراً من الكاغد فلم يصنع شيئاً، ثم قال في نفسه: «أفعل ذلك عند رجوعي إلى البصرة وتجمع خاطري». فعاد إلى البصرة والناس يقعون فيه. . . فما غاب عنهم إلا مديدة حتى عمل عشر مقامات وأضافها إلى تلك، وأصعد بها بغداد. فحينئذ بان فضله، وعلموا أنها من عمله[٣٨١]. وهذا القاضي اليمني شهاب الدين ـ الشهير بالمزجد ـ ذكره العيدروس في مصنف النور السافر فقال: «قال حفيده شيخ الإسلام قاضي قضاة الأنام أبو الفتح بن حسين المزجد رحمه الله تعالى: كان جدي رحمه تعالى شرح جامع المختصرات للنسائي في ست مجلدات ثم لما رآه لم يستوفِ ما حواه الجامع المذكور من الجمع والخلاف ألقاه في الماء فأعدمه، والله المستعان».

وقد ميّزوا في أهل الكتابة بين من كان «بليغ القلم» ـ أو «قلمه أبسط من عبارته» أو «قلمه أبلغ من لسانه»، أو «قلمه في التصنيف أحسن من لسانه»، أو «كتابته أمتن من عبارته»، أو «عبارته ليست كقلمه»، أو «قلمه لا يشبه لسانه»، أو «عبارته جيدة في التصنيف»، أو «إن قلمه في التصنيف لأجود من عبارته». وقالوا: «فلان فصيح القلم»، و«قلمه كان أبلغ من فمه»، و«وكان لسانه دون قلمه فإنه صنف تصانيف بديعة» ـ ومن كانت حالته على الضد من ذلك: «كلامه أحسن من قلمه» ـ أو «كان كلامه في حلق الإفادة أجود من قلمه». وقد تساءل أبو حيان التوحيدي عن هذه الظاهرة، فقال: «لِمَ صارت بلاغة اللسان أعسر من بلاغة القلم؟ وما القلم واللسان إلا آلتان، وما مستقاهما إلا واحد، فلِمَ نرى عشرة يكتبون ويجيدون ويبلغون، وثلاثة منهم إذا نطقوا لا يجيدون ولا يبلغون؟ والذي يدلك على قلة بلاغة اللسان إكبار الناس البليغ باللسان أكثر من إكبارهم البليغ بالقلم!». وكان مما أجاب به ابن مسكويه الفيلسوف: «(. . .) ذاك لأن البلاغة التي تكون بالقلم تكون مع رويّة وفكر وزمان متسع للانتقاء والتخير والضرب والإلحاق وإجالة الروية لإبدال الكلمة بالكلمة. ومن تبادهِ بالكلام متى لم يكن لفظه ومعناه متوافيين عرض له التتعتع والتلجلج وتمضغ الكلام، وهذا هو العي المكروه والمستعاذ منه»[٣٨٢].

---

(٣٨١) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ١٦، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

(٣٨٢) أبو حيان التوحيدي وابن مسكويه، **الهوامل والشوامل**، ص ٢٨٥.

ومن تجارب الكتابة العربية الغريبة تجربة «الكتابة المتاهة»، بحيث تحيل الكتابة إلى بعضها بعضاً بما يحدث الدوار. وهو الأمر الذي حصل لصاحب كتاب فوات الوفيات مع كتابة جابر بن حيان السيميائية. قال الرجل حاكياً عن متاهته بين كيمياء الكتابة: «ورأيته إذا ذكر الحجر يقول بعد ما يرمزه: وقد أوضحته في الكتاب الفلاني، فيتعب الطالب حتى يظفر بذلك المصنَّف المشؤوم، فيجده قد قال: وقد بينته في الكتاب الفلاني، فلا يزال يحيل على شيء بعد شيء»[٣٨٣]. وقريب منها «الكتابة المتهوّسة» المشغبة. وقد تخصص فيها الشاعر والنحوي والعروضي والمتكلم عبد الله بن محمد ـ المعروف باسم ابن شرشير الناشئ الكبير ـ إذ روى عنه القفطي ما يلي: «كان يعلم العلوم ويتبحّر فيها. علم النحو وأحكمه ونظر في علله وهو متكلم، فتبين له بقوة الكلام نقض أصوله، فنقضها وصنّف فيها. وكذلك العروض أدخل على قواعده شبهاً ناقضة لها، ومثله بأمثلة غير أمثلة الخليل، وأحسن والله في ذلك وأظهر قوة. وكذلك فعل بالكتب المنطقية. وإذا وقف الواقف على تصانيفه وأنصف ظهر له أثر الاجتهاد والإمتاع، حتى إن الغير منصف ينسبه إلى التهوس. وليس الأمر كذلك، وإنما هو قوة وفطنة»[٣٨٤].

ثم إنهم نظروا في ما جاز تسميته ـ أسوة باسم «فتنة القول» الذي يفيد افتتان القائل بقوله حد عماه عن غلطاته ـ «فتنة الكتابة»، فحذّروا من استيلاء هذه الفتنة على الكاتب. وقد دعا الجاحظ بالسلامة من فتنة الكتابة هذه، فقال: «وهذا الكتاب ـ أرشدك الله ـ وإن حسن في عيني، وحلا في صدري، فلست آمن أن يعتريني فيه الغلط ما يعتري الأب في ابنه، والشاعر في قريضه»[٣٨٥].

ومن جهة أخرى نظروا في «فعل» الكتابة ذاته. إذ عانى القدماء الكتابة وتعنَّوها. وليس العجب من هذا، وإنما العجب من أنهم خصصوا الصفحات الجميلة التي انتثرت في عشرات الكتب واصفين فيها معاناتهم الكتابة. لقد تفكروا في مسألة «الكتابة» أيما تفكر. فكان منهم من يكتب ويعقل كيف يكتب، ويؤلف ويعي كيف يؤلف. فحدث أن وقفوا بأنظارهم بدءاً على محنة الكتابة. إذ من شأن الكاتب أن يبني وينقض ألف مرة حتى يحسن يبني ما لا

(٣٨٣) ابن شاكر الكتبي، **فوات الوفيات والذيل عليها**، ج ١، ص ٢٧٥.

(٣٨٤) القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، ج ٢، ص ١٢٨.

(٣٨٥) الجاحظ، «رسالة الفتيا،» ص ٢٥٠.

ينتقض ـ نظير «النص المطلق» أو صنوّه ـ ومع ذلك سرعان ما ينتقض! وكلما أصلح الكاتب شيئاً محاه، وكلما نظر إلى موطن ثابت استبشر، وكلما نظر إلى مكمن محو اكتأب. ورب كتابة تقول لك: دعني! فمحنة الكتابة وتعنّيها دائر عند العرب على البياض والسواد والتبييض والتسويد والغزل والنسج والنقض والنكت والإنشاء والإصلاح.

وقد عرف محمد بن عبد الله الكازوني ـ وهو من هو في الفلسفة والطب، ناهيك بمن هو في العقليات والمنطق ـ من بياض الورقة الشيء الكثير المثير. إذ نقل عن الرجل أنه كان يحدث له أن: «يمكث الأيام المتطاولة يحاول إنشاء رسالة أو نحوها ولا يأتي بشيء»[٣٨٦]. وأُلْحِقْ به بعض كبار الشعراء والمفكرين. هذا الشاعر الكبير أبو تمّام، يحكي عنه ابن الدقاق حكاية، فيقول: «قرأت على أبي تمام أرجوزة أبي نواس التي مدح بها الفضل بن الربيع: «وبلدة فيها زور»، فاستحسنها وقال: سأروض نفسي في عمل مثلها. فجعل يخرج إلى الجنينة، ويشتغل بما يعمله، ويجلس على ماء جارٍ، ثم ينصرف بالعشي، حتى فعل ذلك ثلاثة أيام، ثم خرق ما عمل، وقال: «لم أرضَ بما جاءني»»[٣٨٧]. وقد حدث أبو الغوث يحيى بن البحتري عن أبيه الشاعر المعروف أنه أجبل عشر سنين، فما كان يستطيع أن يقول بيتاً من الشعر. قال: «ثم دعاني في وقت من الأوقات، فقال لي: «تعال يا بني». فجئت إليه. فقال: «أكتب». وأقبل يملي عليَّ ابتداء قصيدة قد كان قال بعضها، ووسط قصيدة، وقطعة من مدح من قصيدة، وتشبيباً من أخرى، فقلت له: «يا أبت، ما هذا؟» وظننته من أشعار له قديمة، فقال لي: «يا بني، قد عرفت المدة التي قطعت فيها قول الشعر، ووالله ما كنت أستطيع فيها أن أنظم بيتين، أما الآن فقد اطلعت طلع بحر من الشعر لا يُلحَق غوره»»[٣٨٨]. وهذا الفقيه الكبير أبو إسحاق الشيرازي صنف كتاب **المهذب** مراراً، فلما لم يوافق مقصوده رمى به في دجلة، وأجمع رأيه على هذه النسخة المجمع عليها[٣٨٩]. وقد أورد التوحيدي في كتاب **الإمتاع والمؤانسة**

---

(٣٨٦) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ٧، ص ١١٤ ـ ١١٥.

(٣٨٧) المرزباني، **الموشح: مآخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر**، ص ٣٧٩.

(٣٨٨) المصدر نفسه، ص ٤١٤.

(٣٨٩) السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٤، ص ٢٢٢.

رأي أحمد بن محمد الذي قال فيه: «والقريحة الصافية قد تكدر، والقريحة الكدرة قد تصفو، وشر آفات البلاغة الاستكراه، وأنصح نصائحها الرضا بالعفو (. . .) كان ابن المقفع يقف قلمه كثيراً؛ فقيل له في ذلك، فقال: «إن الكلام يزدحم في صدري فيقف قلمي لأتخيره»»(٣٩٠).

وقد كان أبو بكر الخطيب يقول: «من صنّف فقد جعل عقله على طبق يعرضه على الناس»(٣٩١). وهذا الثعالبي يقول في مستفتح كتابه **يتيمة الدهر**: «قرئ في بعض الكتب: إن أول ما يبدو من ضعف ابن آدم أنه لا يكتب كتاباً فيبيت عنده ليلة إلا أحب في غدها أن يزيد فيه أو ينقص منه؛ هذا في ليلة واحدة، فكيف في سنين عدة؟»(٣٩٢) وهذا القاضي الفاضل كتب إلى عماد الدين الأصفهاني يقول: «إني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً في يومه إلا قال في غده لو غير هذا لكان أحسن، ولو زين كذا لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل. وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر». وعلى منوال عمرو بن العلاء نسج الكثير من الكتّاب. كان يقول: «الإنسان في فسحة من عقله وفي سلامة من أفواه الناس ما لم يضع كتاباً أو يقل شعراً». وعلى منوال غيره كان يقول: «يستدل على عقل الرجل بعد موته بكتب صنفها، وشعر قاله، وكتاب أنشأه». وعلى منوال العتابي الذي كان يقول: «من صنع كتاباً فقد استشرف للمدح والذم، فإن أحسن فقد استهدف للحسد والغيبة، وإن أساء فقد تعرّض للشتم واستُقذف بكل لسان»(٣٩٣). ونسب ابن عبد ربه ـ في كتاب **العقد الفريد** ـ إلى العتابي قولاً يقربه: «قال العتابي: من قرض شعراً أو وضع كتاباً فقد استهدف للخصوم واستشرف للألسن، إلا من نظر فيه بعين العدل، وحكم بغير الهوى، وقليل ما هم»(٣٩٤). وهذا الوزير الكاتب أبو الأصبغ بن الأرقم كان يقول: «والمرء في

---

(٣٩٠) أبو حيان التوحيدي، **كتاب الإمتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى**، ج ١، ص ٦٥.

(٣٩١) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٤، ص ٣١١.

(٣٩٢) الثعالبي، **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، ج ١، ص ١٨.

(٣٩٣) الخطيب البغدادي، **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، مج ٢، ص ٤٢٩.

(٣٩٤) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد**، شرحه ورتب فهارسه أحمد أمين، أحمد الزين وإبراهيم الأبياري، ٧ ج، ط ٣ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٣)، ج ١، ص ٧.

سعة من عقله ما لم يقل شعراً وينشئ كلاماً، وما أبرئ نفسي، ولا أعجب بأمري ولا أفخر، ولا أذب ذب المزدهي بما حبّر. فما أحد أنشأ نثراً، ولا قال شعراً، إلا استدرك عليه، وفوقت سهام القول إليه. وما أكثر أحد إلا أهجر، ولا أطال جواد المدى إلا عثر، ولا سبر معين إلا تغيّر (. . .)»[395].

وكانوا على وعي تام بحقيقة أن: «المتصفح للكتاب أبصر بمواقع الخلل فيه من منشئه». فهذا الصوفي المغربي ابن عجيبة يقول: «قل ما يخلص مصنَّف من الهفوات»[396]. وقد كان الجاحظ يقول: «عقل المنشئ مشغول، وعقل المتصفح فارغ». وقال جعفر بن يحيى: «المتصفح للكتاب أبصر بمواضع الخلل من مبتدئ تأليفه». وكان ابن دقيق العيد يقول: «ولو ذهبنا نترك كل كتاب وقع فيه غلط أو فرط من مصنفه سهو أو سقط، لضاق علينا المجال (. . .) ولقد نفع الله الأمة بكتب طارت كل المطار. . . وما فيها إلا ما وقع فيه عيب وعرف منه غلط بغير شك ولا ريب، ولم يجعله الناس سبباً لرفضها وهجرها ولا توقفوا عن الاستضاءة بأنوار الهداية من أفق فجرها»[397]. ومما أورده صاحب **البدر الطالع** أنه نقل عن ابن حجر العسقلاني أنه قال: «لست راضياً على شيء من تصانيفي لأني عملتها في ابتداء الأمر ثم لم يتهيأ لي من يحررها معي» ـ اللهم باستثناء بضعة مؤلفات شأن شرح البخاري والمشتبه والتهذيب ولسان الميزان. وقال الجاحظ: «وينبغي لمن كتب كتاباً ألا يكتبه إلا على أن الناس كلهم له أعداء، وكلهم عالم بالأمور، وكلهم متفرغ له. ثم لا يرضى بذلك حتى يدع كتابه غفلاً، ولا يرضى بالرأي الفطير. فإن لابتداء الكتاب فتنة وعجباً، فإذا سكنت الطبيعة، وهدأت الحركة، وتراجعت الأخلاط، وعادت النفس وافرة، أعاد النظر فيه، فيتوقف عند فصوله توقف من يكون وزن طمعه في السلامة أنقص من وزن خوفه من العيب، ويتفهم معنى قول الشاعر:

إن الحديث تغرّ القوم خلوته ... حتى يلج بهم عيٌّ وإكثار

---

(395) ابن بسام، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، مج ١، القسم الثالث، ص ٣٨٤ ـ ٣٨٥.

(396) أحمد بن محمد بن عجيبة الفاسي، **شرح صلاة القطب بن مشيش؛ شرح صلاة ابن العربي الحاتمي؛ سلك الدرر، في ذكر القضاء والقدر**، جمع وتحقيق عبد السلام العمراني الخالدي (الدار البيضاء: مكتبة الرشاد، ١٩٩٩)، ص ٤١٤.

(397) السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٩، ص ٢٣٦.

ويقف عند قولهم في المثل: «كل مجرٍ في الخلاء يسر»، فيخاف أن يعتريه ما اعترى من أجرى فرسه وحده، أو خلا بعلمه عند فقد خصومه، وأهل المنزلة من أهل صناعته.

وليعلم أن صاحب القلم يعتريه ما يعتري المؤدب عند ضربه وعقابه، فما أكثر من يعزم على خمسة أسواط فيضرب مائة؟! لأنه ابتدأ الضرب وهو ساكن الطباع، فأراه السكون أن الصواب في الإقلال، فلما ضرب تحرك دمه، فأشاع فيه الحرارة فزاد في غضبه، فأراه الغضب أن الرأي في الإكثار. وكذلك صاحب القلم؛ فما أكثر من يبتدئ الكتاب وهو يريد مقدار سطرين، فيكتب عشرة! والحفظ مع الإقلال أمكن، وهو مع الإكثار أبعد.

واعلم أن العاقل إن لم يكن بالمتتبع، فكثيراً ما يعتريه ما يعتريه من ولده، أن يحسن في عينه منه المقبح في عين غيره. فليعلم أن لفظه أقرب نسباً منه من ابنه، وحركته أمسّ به رحماً من ولده؛ لأن حركته شيء أحدثه من نفسه وبذاته، ومن غير جوهر فصلت، ومن نفسه كانت؛ وإنما الولد كالمخطة يتمخطها، والنخامة يقذفها، ولا سواء إخراجك من جزئك شيئاً لم يكن منك، وإظهارك حركة لم تكن حتى كانت منك. ولذلك تجد فتنة الرجل بشعره، وفتنته بكلامه وكتبه، فوق فتنته بجميع نعمته»[٣٩٨].

وهذا صاحب مصنف **كشف الظنون** يعرض لما سمّاه العرب القدامى آداب التأليف، متحدثاً عن صلة المؤلف بمصنفه فيقول: «ثم إذا تم [المصنف] لا يخرج [المؤلف] ما صنفه إلى الناس ولا يدعه عن يده إلا بعد تهذيبه وتنقيحه وتحريره وإعادة مطالعته، فإنه قيل: «الإنسان في فسحة من عقله وفي سلامة من أفواه جنسه ما لم يضع كتاباً أو لم يقل شعراً، فلا يدعوه العجب به وبنفسه إلى أن ينتحله ولكن يعرضه على أهله في عرض رسائل أو أشعار، فإن رأى الأسماع تصغي إليه ورأى من يطلبه انتحله وادعاه، وإلا فليأخذ في غير تلك الصناعة [صناعة التصنيف]»[٣٩٩].

وبالتطبيق، هذا الزاهد العالم أحمد القسطلاني انكتب عنه: وكان منقاداً إلى الحق مَن ردّ له سهواً أو غلطاً يزيد في محبته، وألّف شرحه على البخاري

---

(٣٩٨) الجاحظ، **كتاب الحيوان**، ج ١، ص ٨٨ ـ ٨٩.

(٣٩٩) حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، مج ١، ص ٥١.

قبل أن يؤلف شيخ الإسلام القاضي زكريا شرحه عليه، وكان يقول للشيخ عبد الوهاب الشعراوي: «أحضر عند شيخ الإسلام شرحي، فمهما وجدته خالفني فيه، فاكتب لي في ورقة، فكان يكتب له أوراقاً ويجهزها إليه وتارة يرسل الشيخ عنده، فيأخذها، وقال له مرة: لا تغفل عن كتابة ما يخالفني فيه الشيخ، فإنه لا يحرر الكتاب إلا الطلبة، ولا طلبة لي»(٤٠٠). وهذا ابن النحاس النحوي ذكر عنه القفطي أنه: «كان لا يتكبر أن يسأل الفقهاء وأهل النظر، ويناقشهم عما أشكل عليه في تأليفاته»(٤٠١). وكان ابن الساعاتي يقول في بعض كلامه: «والله يعفو عما طغى به القلم وتجاوز عنه النظر»(٤٠٢).

وقد عرفوا ما شاع اليوم في تقاليد التآليف الغربية، لا سيما منها الأنغلوساكسونية، من أن يعرض المؤلف كتابته مسودة على زملائه فينبهونه على ما يجب التنبيه عليه. هذا عبد الله بن يوسف كان يقول للبخاري: «يا أبا عبد الله، أنظر في كَتبي واخبرني بما فيه من السقط»، فيقول البخاري: «نعم»، وينظر(٤٠٣). وهذا تاج الدين السبكي يحكي عن القاضي شمس الدين الغزي ـ وقد صحبه ورفقه في الاشتغال ـ «وجمع كتاباً نفيساً (. . .) ولم يبرح يعمل في هذا الكتاب إلى أن مات، فجاء في نحو خمس مجلدات، أنا أسميته «ميدان الفرسان» ـ فإنه سألني أن أسميه له. وكان يقرأ عَلَيَّ غالب ما يكتبه فيه، ويسألني عما يشكل عليه ـ فلي في كتابه هذا كثير العمل. وبالجملة، لعلّنا استفدنا منه أكثر مما استفاد منا»(٤٠٤). وهذا ابن تغري بردي يقول في ترجمته عن تقي الدين المقريزي: «وقرأت عليه كثيراً من مصنفاته، وكان يرجع إلى قولي فيما أذكر له من الصواب، ويغير ما كتبه أولاً في مصنفاته»(٤٠٥).

وهذا الواعظ الزاهد ابن الجوزي يعرض لمسألة «التصنيف» فيقول: «ينبغي للعالم أن يتوفّر على التصانيف إن وفق للتصنيف المفيد، فإنه ليس كل من صنف صنف. وليس المقصود جمع شيء كيف كان، وإنما هي أسرار يطلع الله عز وجل عليها من شاء من عباده ويوفقه لكشفها، فيجمع ما فرق، أو يرتب

---

(٤٠٠) الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المابة العاشرة**، ج ١، ص ١٢٨.

(٤٠١) القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، ج ١، ص ١٣٧.

(٤٠٢) ابن تغري بردي، **المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي**، ج ١، ص ٤٢٢.

(٤٠٣) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٢، ص ٤١٩.

(٤٠٤) السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٩، ص ١١٥.

(٤٠٥) ابن تغري بردي، **المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي**، ج ١، ص ٤١٧.

ما شئت، أو يشرح ما أهمل. هو ذا التصنيف المفيد»(٤٠٦). وهذا أبو يعقوب البويطي ألّف كتاباً على مذهب الشافعي، فكان بعض أصحاب الشافعي يقولون في حقه: «ليس بِمَرْضِيّ عند أصحابنا لأنه لم يحسن تأليفه»(٤٠٧).

ولقد اتهمت الكتابة العربية بأنها، من جهة أولى، رواية لا دراية، وأنها، من جهة ثانية، كتابة على كتابة بحيث تتشابه النقول فتكاد لا تميز. إذ عيّب على الكثير من المصنفين استفادة التصانيف من الكتب. وذلك حتى ما كانوا يسمّون مثل هؤلاء باسم «المصنفين»، وإنما يسمّونهم بوسم «الصحفيين»، والصحفي عندهم من يأخذ العلم من الصحيفة لا من أستاذ، ومن بطون الأوراق لا من المشايخ. وقابلوا أحياناً بين المُصَحِّف والمملي: ذاك يملي من كتب، وهذا لا يملي إلا من حفظه. فقد نقل عن الإمام الشافعي قوله: «من تفقه من بطون الكتب ضيّع الأحكام»، وكان بعضهم يقول: «من أعظم البلية تمشيخ الصحفية»؛ يعني الذين تعلموا من الصحف(٤٠٨). وقال ابن جماعة: «إن العلم لا يؤخذ من الكتب، فإنه من أضر المفاسد»(٤٠٩). وقد عاب ابن القفطي ذلك على صاحب كتاب **نوادر الأعاريب** النحوي أحمد البشتي فقال: «(. . .) إنه اعترف بأنه صحفي، و[الصحفي] إذا كان رأس ماله صحفاً قرأها، فإنه يُصَحِّف فيكثر؛ وذلك أنه يخبر عن كتب لم يسمع بها ودفاتر لا يدري أصحيح ما كتب فيها أم لا! وإن أكثر ما قرأنا من الصحف التي لم تضبط بالنقط الصحيح ولم يتول تصحيحها أهل المعرفة لسقيمة لا يعتمد عليها إلا جاهل»(٤١٠). وهذا الفقيه الحنبلي عبد الرحمن بن علي البغدادي ذكر عنه أنه: «نظر في جميع الفنون وألف فيها. وكانت أكثر علومه يستفيدها من الكتب، ولم يحكم ممارسة أهلها فيها»(٤١١). وعاب ابن شهبة ذلك على ابن الملقّن فقال عنه: «وكانت كتابته أكثر من استحضاره، فلما دخل الشام فاتحوه في كثير من مشكلات تصانيفه فلم يكن له بذلك شعور ولا أجاب عن شيء منه، فقالوا في حقه: ناسخ كثير الغلط»،

---

(٤٠٦) ابن الجوزي، **صيد الخاطر**، ص ١٦٨.

(٤٠٧) ابن الملقن، **العقد المذهب في طبقات حملة المذهب**، ص ٢٤.

(٤٠٨) ابن جماعة، **تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم**، ص ١٨٧.

(٤٠٩) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٤١٠) القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، ج ١، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٤١١) ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٤٠٣.

وذلك حتى قال عنه ابن حجر: «يؤلف المؤلفات الكبيرة على معنى النسخ من كتب الناس»، و«حتى إن المصريين ينسبونه إلى سرقة تصانيفه [تصانيف أستاذه عز الدين بن جماعة]»(٤١٢). وما زالت العرب تفعل حتى قال فخر الدين ابن الخطيب:

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

أكثر من هذا، ابتلي بعض مؤلفي العرب باختصار الكتب. هذا الأديب أبو عبد الله بن فضيلة ـ المدعو «النتو» ـ قال فيه القاضي أبو البركات بن الحاج: «وابتلي المذكور باختصار كتب الناس، فمن ذلك مختصره المسمى **الدرر الموسومة في اشتقاق الحروف المرسومة**، وكتاب حكايات يسمى **دوحة الجِنان وراحة الجَنان**»(٤١٣). وهذا ابن ليّون، ذكر المقرّي أنه: «كان مولعاً باختصار الكتب، وتواليفه تزيد على المائة فيما يذكر»، وذلك حتى صاروا إلى التندر به. إذ مما حكي عن بعض كبراء المغرب أنه رأى رجلاً طويًّ، فقال لمن حضره: «لو رآه ابن ليّون لاختصره»، إشارة إلى كثرة اختصاره للكتب(٤١٤). وهذا ابن منظور ـ صاحب **لسان العرب** ـ ذكره ابن حجر العسقلاني، فقال: «وكان مغرى باختصار كتب الأدب المطولة، اختصر الأغاني واليتيمة والعقد والذخيرة ونشوان المحاضرة ومفردات ابن البيطار والتواريخ الكبار، وكان لا يملّ من ذلك»، قال الصفدي: «وما أعرف في الأدب شيئاً إلا وقد اختصره»(٤١٥).

على أن منهم من كان يعادي مبدأ «الاختصار» هذا بأشد المعاداة. وإن لعلى رأس هؤلاء، بلا مدافعة، ياقوت الحموي. فقد ذكر في مقدمة **معجم البلدان**: «ولقد التمس مني الطلاب اختصار هذا الكتاب مراراً، فأبيت ولم أجد لي من قصر هممهم أولياء ولا أنصاراً، فما انقدت لهم ولا ارعويت. ولي على ناقل هذا الكتاب والمستفيد منه ألا يضيع نصي، ونصب نفسي له وتعبي، بتبديد ما جمعت، وتشتيت ما لفقت، وتفريق ملتئم محاسنه، ونفي كل علق

---

(٤١٢) ابن قاضي شهبة، **تاريخ ابن قاضي شهبة**، مج ٤: **الجزء الرابع من المخطوط**، ٨٠١ ـ ٨٠٨ هـ، ص ٢٨٤.

(٤١٣) المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ج ٦، ص ٢٦٦.

(٤١٤) المصدر نفسه، ص ٥٤٣ ـ ٥٤٤.

(٤١٥) صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، **نكت الهميان في نكت العميان**، تحقيق طارق الطنطاوي (القاهرة: دار الطلائع، ١٩٩٧)، ص ٢٣٤.

نفيس من معادنه ومكامنه، باقتضابه واختصاره، وتعطيل جيده من حليه وأنواره، وغصبه إعلان فضله وأسراره. فرب راغب عن كلمة غيره متهالك عليها، وزاهد في نكتة غيره مشغوف بها، ينضي الركاب إليها (. . .)

ثم اعلم أن المختصِر لكتاب كمن أقدم على خلق سويّ، فقطع أطرافه فتركه أشلّ اليدين، أبتر الرجلين، أعمى العينين، أصم الأذنين؛ أو كمن سلب امرأة حليها فتركها عاطلاً، أو كالذي سلب الكَمِيَّ سلاحه فتركه أعزل راجلاً.

وقد حُكي عن الجاحظ أنه صنف كتاباً وبوّبه أبواباً، فأخذه بعض أهل عصره فحذف منه أشياء وجعله أشلاء، فأحضره وقال له: يا هذا إن المصنِّف كالمصوِّر، وإني قد صوّرت في تصنيفي صورة كانت لها عينان فعورتهما، أعمى الله عينيك، وكان لها أذنان فصلمتهما، صلم الله أذنيك، وكان لها يدان فقطعتهما، قطع الله يديك، حتى عدّ أعضاء الصورة، فاعتذر إليه الرجل بجهله هذا المقدار، وتاب إليه عن المعاودة إلى مثله»[٤١٦].

واكتفى بعضهم بالكتابة على الكتابة، فجاءت كتابته كلها تعاليق وحواشٍ على كتب أغياره. وذلك شأن الفقيه إبراهيم بن خضر الذي بعد أن أثنى عليه تلميذه عبد الرحمن السخاوي، أضاف: «ومع ذلك كله، لم يشغل نفسه بتصنيف. نعم له على كثير من الكتب تقاييد وحواشٍ مفيدة (. . .)»[٤١٧]. وشأن الحكيم الخطاط أبي العباس بن شعبان الذي ذكر عنه صاحب عنوان الدراية أنه: «كان له خط بارع، ورأيت كثيراً من كتب الحكمة بخطه في نهاية الإتقان وجودة الخط، عليها تنبيهات وتطريرات تدل على نبل مستنبطها»، وما ذكر له من كتاب سوى هذه التعاليق والتحشيات[٤١٨]. ونظير الخطاط النبيه أبي جعفر بن أمية الذي قال عنه: «ووقفت على جملة كتب وعليها خطه في تنبيهات وتقييدات في كل فن من كتب الحكمة وكتب العربية وكتب تفسير القرآن الكريم، فما منها كتاب إلا وفي كثير من مواضعه بخطه

---

(٤١٦) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٧)، ج ١، ص ١٣ ـ ١٤.

(٤١٧) الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **كتاب التبر المسبوك في ذيل السلوك**، مراجعة سعيد عبد الفتاح عاشور؛ تحقيق نجوى مصطفى كامل ولبيبة إبراهيم مصطفى، ٢ ج (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٢ ـ ٢٠٠٣)، ج ٢، ص ١٠٨.

(٤١٨) الغبريني، **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**، ص ٢١٢.

تنبيه، إما تقييد لمطلق وإما تخصيص لعام، وإما تفسير اللغة أو بيان وجه إعراب، وكل ذلك مما يروق خطه ولفظه ومعناه. هذا فيما قابله أو طالعه، وأما ما نسخه فأعجب من ذلك، ولا يكاد أن يوجد فيه غلط بوجه»(٤١٩). ومثيل الفقيه الشيعي هبة الله الاسترابادي الذي ترجم له صاحب كتاب **رياض العلماء** فقال: «ولم أعثر له على مؤلّف، ولكن له فوائد وتعليقات على هوامش الكتب»(٤٢٠)، وعديل المولى محمود القاضي الذي ذكره صاحب مصنف **الشقائق النعمانية**، فقال عنه: «طالع شرح المواقف للسيد الشريف [الجرجاني، وكان أستاذه] وردّ كثيراً من مواضعه، لكنه لم يكتب بل أشار في حاشية الكتاب إلى تلك المواضع بحلقة رسمها بالقلم. والعلماء في بلاد العجم يمتحنون الطلاب بالوقوف على ما قصده من الرد»(٤٢١). ومثال المولى خواجه زادة الذي ما كانت له سوى حواش على مؤلف **شرح هداية الحكمة**، حكى والد طاش كبرى زادة عن ظروف تأليفه، وذلك على لسان صاحبه نفسه، فقال: «إني ما قصدت تأليف تلك الحاشية، وإنما قرأ عليَّ الشرح المذكور أبو بكر جلبي (. . .) وكنت أكتب ما ظهر لي في مطالعتي على ورقة وأدفعها إليه. وهو نظم تلك الأوراق كنظم السبحة»(٤٢٢). وجاء في تعاليق كتاب **الفوائد البهية في تراجم الحنفية** ـ ضمن ترجمة الفقيه الحنفي سعد الله بن عيسى المفتي الرومي ـ «قال صاحب [مصنَّف] **الكشف** بعد ذكر [كتاب] العناية: وعليه تعليقة للمولى المحقق سعد الله بن عيسى المفتي المتوفى سنة خمس وأربعين وتسعمائة جمعها تلميذه المولى عبد الرحمن من هوامش الأصل والشرح وميز الكلام عليه بقوله: وقال، قد سلك في تحرير أكثر المباحث مسلك الإيجاز، فأعجز الناظرين، ولم يساعده عمره على جمعه، ثم وجد تلميذه المذكور حين صار قاضياً بقسطنطينية كتاب العناية والهداية اللذين صرف أكثر عمره إلى تحشيتهما بحيث صارا نتيجة عمره، فجمع ما نثره أداء لحقه من هوامش الهداية والعناية»(٤٢٣). وأثنى السخاوي على علم الفقيه برهان الدين بن الزين العثماني، إلا أنه سرعان ما أضاف:

---

(٤١٩) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٤٢٠) الأفندي، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، ج ٢، ص ١٥٩.

(٤٢١) طاشكبري زاده، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**، ص ١٤.

(٤٢٢) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٤٢٣) اللكنوي، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، ص ٧٨.

«ومع هذا كله فلم يشغل نفسه بتصنيف. نعم له على كثير من الكتب تقاييد نفيسة وحواش مفيدة. . وأكثر ما يكتبه من ذلك بالبديهة، وعبارته في غاية الجودة والتحرير والرشاقة مع ذلك»[٤٢٤]. وكان ابن العصار حريصاً على الفوائد وطلبها، ويسطرها على كتبه المنتسخة بخطه[٤٢٥]. وكان المجذوب موسى بن علي المناوي: «لا يقع بيده كتاب إلا كتب فيه ما يقع له سواء كان الكلام منتظماً أم لا، وربما كان حاله شبيه المجذوب»[٤٢٦]. وقد ألّف ابن يوسف القفطي في هذه الظاهرة كتاباً سمّاه: **نهزة الخاطر ونزهة الناظر في أحسن ما نقل من ظهور الكتب.**

وابتلي بعض كتاب العرب بسرقة كتب أغيارهم. وممن اتهم بأنه اتخذ السطو على كتب السوى حرفة ابن حبيب. إذ قلّما ذكر في كتب التراجم إلا وقيل عنه: «كان ابن حبيب يغير على كتب الناس فيدّعيها ويسقط أسماءهم»[٤٢٧]. أما أبو الفتح بن الشمس القاهري فكان له شأن آخر أدهى وأخفى: تعانى التجارة في الكتب حتى: «صار ذا براعة تامة في معرفتها وخبرة زائدة بخطوط العلماء والمصنفين»، ثم امتهن التحريف واحترف التزوير، وذلك:«بحيث إنه يشتري الكتاب بالثمن اليسير ممن لا يعلمه، ثم يكتب عليه بخطه أنه خط فلان، فيروّج. وقد يكون ذلك غلطاً لمشابهته له (. . .) حتى إنه يقع له الكتاب المخروم فيوالي بين أوراقه أو كراريسه بكلام يزيده من عنده أو بتكرير تلك الكلمة، بحيث يتوهمه الواقف عليه قبل التأمل تاماً، وقد يكون الخرم آخر الكتاب فيلحق ما يوهم به تمامه»[٤٢٨].

ومع ما قيل فقد انفرد بعض الكتّاب بأن شرطوا على أنفسهم ألا يقلدوا أحداً، أيان كان، حتى إن أبا عثمان الغساني القيرواني كان يذمّ التقليد في التأليف ويقول: «هو من نقص العقول ودناءة الهمم»[٤٢٩]، وحتى إن أبا العباس ثعلب حكى عن ابن الأعرابي فقال: «وكان يسأل ويقرأ عليه فيجيب من غير كتاب، ولزمته بضع عشرة سنة ما رأيت بيده كتاباً قط، ولقد أملى

---

(٤٢٤) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ١، ص ٤٦.

(٤٢٥) القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، ج ٢، ص ٢٩١.

(٤٢٦) السخاوي، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٨٧.

(٤٢٧) انظر مثلا: القفطي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٢١.

(٤٢٨) السخاوي، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٤٨.

(٤٢٩) السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، مج ٢، ص ٥٧٩.

على الناس ما يحمل على أجمال (...)»[٤٣٠] وهذا تلميذه العالم النحوي اللغوي أبو عمر الزاهد ـ المعروف باسم غلام ثعلب ـ ذكره الحافظ الذهبي فقال: «أملى من حفظه ثلاثين ألف ورقة لغة فيما بلغني، وجميع كتبه إنما أملاها من غير تصنيف»[٤٣١]. ثم قفّى ابن العماد على هذا القول بقوله: «قيل: لم يتكلم في اللغة أحد أحسن من كلام أبي عمر الزاهد، وتصانيفه أكثر ما يمليها من حفظه من غير مراجعة الكتب»[٤٣٢]. وهذا أبو بكر الأنباري العالم ـ وقد ذكرناه ـ ذكره ابن العماد فقال عنه: «وكان سائر ما يصنّفه ويمليه من حفظه لا من دفتر ولا من كتاب»[٤٣٣]. وخذ بنا إلى المتكلم الأشعري الباقلاني، فقد قال عنه أبو بكر الخوارزمي: «كل مصنّف ببغداد إنما ينقل من كتب الناس إلى تصانيفه، سوى القاضي أبي بكر، فإن صدره يحوي علمه وعلم الناس». وقد ذكر علي بن محمد بن الحسن الحربي المالكي أن القاضي أبا بكر الأشعري كان يهمّ بأن يختصر ما يصنفه، فلا يقدر على ذلك لسعة علمه وكثرة حفظه[٤٣٤]. قال: «وما صنّف أحد خلافاً إلا احتاج أن يطالع كتب المخالفين، غير القاضي أبي بكر؛ فإن جميع ما كان يذكر خلاف الناس فيه صنفه من حفظه». وهذا العلّامة الحكيم ابن النفيس، ذكره الإمام أبو حيان، فقال: «كان يصنف من صدره من غير مراجعة»[٤٣٥]. وذكره ابن العماد فقال: «ألّف في الطب كتاب الشامل وهو كتاب عظيم تدل فهرسته على أنه يكون ثلاثمائة مجلدة، بيّض منها ثمانين مجلدة. وكانت تصانيفه يمليها من حفظه ولا يحتاج إلى مراجعة لتبحره في الفن»[٤٣٦]. وهذا المفسر أبو أمامة بن النقاش شرع في كتابة التفسير والتزم أن لا ينقل فيه حرفاً عن كتاب من تفسير أحد ممن تقدم[٤٣٧]. وهذا المقريزي ذكر

---

(٤٣٠) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ٤، ص ٣٠٧.

(٤٣١) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٢، ص ١٤١.

(٤٣٢) ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج ٤، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢.

(٤٣٣) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٥٢.

(٤٣٤) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد، أو مدينة السلام منذ تأسيسها حتى سنة ٤٦٣ هـ**، مج ٤، ص ٣٨٠.

(٤٣٥) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٧، ص ٢٣٨.

(٤٣٦) ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج ٧، ص ٧٠٢.

(٤٣٧) ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج ٤، ص ٧٢.

عنه البقاعي أنه: «جمع كتاباً فيما شاهده وسمعه ولم ينقله من كتاب»(٤٣٨).

هذا ناهيك بالمتأدب الأندلسي ابن شُهيد الذي كتب عنه المؤرخ ابن حيان متعجباً ما يلي: «والعجب منه أنه كان يدعو قريحته إلى ما شاء من نثره ونظمه في بديهته ورويّته، فيقود الكلام كما يريد من غير اقتناء للكتب، ولا اعتناء بالطلب، ولا رسوخ في الأدب. فإنه لم يوجد له رحمه الله ـ فيما بلغني ـ بعد موته، كتاب يستعين به على صناعته، ويشحذ من طبعه إلا ما لا قدر له؛ فزاد ذلك في عجائبه، وإعجاز بدائعه»(٤٣٩). ولابن شهيد هذا نظرية لطيفة في أمر «الكتابة» يجعل من هذه كيمياء مزاجية خالصة تدور على مفهومي «الكثافة» و«اللطافة»، وقد أورد بعض مقاطع منها ابن بسام: «ومقدار طبع الإنسان إنما يكون على مقدار تركيب نفسه مع جسمه، فمن كانت نفسه في أصل تركيبه مستولية على جسمه كان مطبوعاً روحانياً، يطلع صور الكلام والمعاني في أجمل هيئاتها وأرق لباساتها؛ ومن كان جسمه مستولياً على نفسه ـ من أصل تركيبه ـ والغالب على حسه، كان ما يطلع من تلك الصور ناقصاً عن الدرجةِ الأولى من الكمال والتمام وحسن الرونق والنظام (. . .)»(٤٤٠). فتأمل في روحانية وجسمانية الكتابة هذه!

وممن ذمّوا التقليد في الكتابة التنوخي صاحب كتاب نشوار المحاضرة، وكان اشترط في كتابه ألا يضمنه شيئاً نقله من كتاب. وأبو أمامة ابن النقاش الذي ذكر له صاحب كتاب **بغية الوعاة**: «تفسيراً [للقرآن] مطولاً جداً التزم ألا ينقل فيه حرفاً عن أحد»(٤٤١)، كمال الدين بن الهمام الحنفي الذي كان يقول: «أنا لا أقلد في المعقولات أحداً»(٤٤٢). والإمام ابن أبي سهل السرخسي الذي ذكر حاجي خليفة كتاباً له تحت عنوان مبسوط السرخسي، وأعقب عليه: «نحو خمسة عشر مجلداً (. . .) أملاه من خاطره من غير مطالعة كتاب وهو في السجن»(٤٤٣) ابن عقيل البغدادي الذي ألّف كتاب **الفنون** ـ وهو أزيد من

---

(٤٣٨) إبراهيم بن حسن البقاعي، **عنوان الزمان بتراجم الشيوخ والأقران**، حققه وقدم له وعلق عليه حسن حبشي (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠١)، ص ١١٠.

(٤٣٩) ابن بسام، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، مج ١، ص ١٩٢.

(٤٤٠) المصدر نفسه، مج ١، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢.

(٤٤١) السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، مج ١، ص ١٨٣.

(٤٤٢) المصدر نفسه، مج ١، ص ١٦٧.

(٤٤٣) حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، مج ٢، ص ٤٨٣.

أربعمائة مجلد ـ حشد فيه كل ما كان يجري له مع الفضلاء والتلامذة، وما يسنح له من الدقائق والغوامض، وما يسمعه من العجائب والحوادث(٤٤٤)، جاعلاً منه مناطاً لخواطره ووقعاته. قال الرجل: «بلغت في الاثنتي عشرة سنة، وأنا في سنة الثمانين وما أرى نقصاً في الخاطر والفكر والحفظ، وحدة النظر، وقوة البصر، لرؤية الأهلة الخفية، إلا أن القوة بالإضافة إلى قوة الشبيبة والكهولة ضعيفة»(٤٤٥). كذلك فعل شمس الدين بن كمال باشا الذي كان يشتغل بالعلم ليلاً ونهاراً، ويكتب كل ما لاح بباله، وقد فتر الليل والنهار وما فتر قلمه(٤٤٦). وخذ بنا، أخيراً، إلى الشاعر ابن ورقاء الشيباني، فقد ذكر صاحب مصنّف **فوات الوفيات**، أنه كان شاعراً كاتباً جيد البديهة والرويّة، وأنه كان يأخذ القلم ويكتب ما أراد من نثر ونظم كأنه من حفظه(٤٤٧).

وتلقاء من أقسم ألّا يؤلف إلا من بنات أفكاره، ثمة المؤلف الجماعة. ومنهم محمد بن سعد الله بن جماعة، ذكره السيوطي، فقال إنه كان أعجوبة زمانه لا في التأليف وإنما في التقرير: «وكان أعجوبة زمانه في التقرير، وليس له في التأليف حظ، مع كثرة مؤلفاته التي جاوزت الألف، فإن له على كتاب أقرأه التأليف والتأليفين والثلاثة؛ وأكثره بين شرح مطول ومتوسط ومختصر، وحواشٍ ونكت، إلى غير ذلك»(٤٤٨). وما استقل هو بتأليف قط.

ومن تجارب الكتابة الفريدة في التراث العربي الإسلامي تجربة المحو؛ وذلك بمعنى التنبه إلى ما للكتابة من خطر محو الكتاب السابق بكتاب لاحق أجود منه وأمتن. ففي الكتابة هنا تُشتمّ رائحة الموت، ولسان حالها يقول: «في كتابة الغير موت كتابتي، بل وموت نفسي». فقد أورد ابن النجار حكاية عن إمام الحرمين أبي المعالي الجويني وتلميذه حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، إذ قيل إن الثاني ألّف كتاب **المنخول** فرآه أبو المعالي فقال: «دفنتني وأنا حيّ، فهلّا صبرت الآن، كتابك غطّى على كتابي»(٤٤٩). وفي

---

(٤٤٤) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٤، ص ٣٩٦.

(٤٤٥) ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

(٤٤٦) طاشكبري زاده، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**، ص ٢٢٧.

(٤٤٧) ابن شاكر الكتبي، **فوات الوفيات والذيل عليها**، ج ١، ص ٢٩٥.

(٤٤٨) السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، مج ١، ص ٦٤.

(٤٤٩) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٤، ص ٣٢٨.

رواية مصنف **المنتظم** لابن الجوزي: «فنظر الجويني في كتابه [كتاب الغزالي] المسمى بالمنخول فقال له: «دفنتني وأنا حي، هلا صبرت حتى أموت!» وأراد أن كتابك قد غطّى على كتابي». وقد قيل: أنشد البحتري أبا تمام قصيدة له، فقال: «نعيت إليَّ نفسي»(٤٥٠). ولما عرض الشاعر الشاب ابن الخياط شعره على ابن حيّوس قال هذا: «قد نعاني هذا الشاب إلى نفسي، فقلما نشأ ذو صناعة مهر فيها إلا وكان دليلاً على موت الشيخ من أبناء جنسه»(٤٥١). ولما أوقف ابن تغري بردي تسجيلاته عن الحوادث التي عاصرها أستاذه المقريزي قال له الأستاذ: «دنا الأجل، إشارة إلى وجود قائم بأعباء ذلك بعده»(٤٥٢).

تلك حكاية كتابة مميتة. وأقرب منها الحكاية التالية: إذ حكي عن ابن الصلاح عن الفقيه سليم أن المحاملي [أبو الحسن، شيخ الشافعية] لما صنف كتبه **المقنع والمجرد** وغير ذلك من كتب أستاذه أبي حامد [الإسفراييني]، ووقف عليها [الأستاذ]، قال: «بتر كتبي بتر الله عمره»، فما عاش إلا يسيراً حتى مات ونفذت فيه دعوة الشيخ(٤٥٣).

ومن تجارب الكتابة الكتاب المتروك. قال ابن الملقن عن كتاب **الاستذكار** لصاحبه محمد بن عبد الواحد الدارمي: «ورأيت بخط مصنفه في آخر الجزء الثالث أنه صنفه في زمن الصبا من كتب أبي الحسين بن المرزبان وغيره من الأصحاب، وأنه بعد ذلك رأى فيه أوهاماً، فأصلح منها بعضها، ثم رآه كثيراً فتركه»(٤٥٤). وقال أبو حاتم سهل بن محمد السجستاني: «وأخذ الأخفش كتاب أبي عبيدة في القرآن، فأسقط منه شيئاً، وزاد شيئاً، وأبدل منه شيئاً. قال: فقلت له: أي شيء هذا الذي تصنع من هذا؟ من أعرف بالعربية: أنت أو أبو عبيدة؟ فقال: الكتاب لمن أصلحه وليس لمن أفسده. قال: فلم يلتفت إلى كتابه، وصار مطّرحاً»(٤٥٥).

تلك هي الكتابة الملعونة، وذاك هو الكتاب الملعون. وذلك مثلما

---

(٤٥٠) المصدر نفسه، مج ١٠، ص ٤٢.

(٤٥١) ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج ٦، ص ٨٧.

(٤٥٢) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ج ١، ص ١٩.

(٤٥٣) ابن العماد الحنبلي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٧٧ ـ ٧٨.

(٤٥٤) ابن الملقن، **العقد المذهب في طبقات حملة المذهب**، ص ٩٢.

(٤٥٥) القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، ج ٢، ص ٣٧ ـ ٣٨.

انوجد في الثقافة العربية الكتاب المتهم والكتابة المتهمة. هذا ابن أبي طي قال عنه ياقوت: «وقد جعل التصنيف حانوته ومنه مكسبه وقوته، وأكثر تصانيفه قطع فيها الطريق وأخاف السبيل، يأخذ كتاباً قد أتعب العلماء فيه خواطرهم، فيقدم فيه أو يؤخر أو يزيد قليلاً أو يختصر، ويخلق له اسماً غريباً وينتحله انتحالاً»(٤٥٦).

وبالضد انوجدت ثمة الكتابة المباركة والكتاب المبارك. ومنه **رسالة القشيري** التي ذكرها ابن العماد فقال: «الرسالة» المشهورة المباركة، التي قلّ ما تكون في بيت وينكب»(٤٥٧). ومنه كتاب **الجمل** لصاحبه العالم اللغوي والنحوي الأخفش الكبير الذي قيل إنه ما بيض مسألة من مسائله إلا وهو على وضوء، وأضاف ابن خلكان: «وكتابه من الكتب المباركة، لم يشتغل به أحد إلا وانتفع به، ويقال إنه صنفه بمكة ـ حرسها الله ـ وكان إذا فرغ من باب طاف أسبوعان ودعا الله تعالى أن يغفر له إذا لم ينفع به قارئه». فلذلك قيل إنه بورك في كتابه(٤٥٨). وقد قيل الكلام نفسه على جُمل الزجاجي: «صنف «الجمل» بمكة حماها الله. وكان إذا فرغ من باب طاف به أسبوعاً، ودعا الله أن يغفر له، وأن ينتفع به قارئه؛ فلهذا انتفع به الطلبة»، ولذا كان كتابه كتاباً: «مباركاً ما اشتغل به أحد إلا انتفع»(٤٥٩). والكلام نفسه قيل عن العلامة النحوي أبي بكر الجرمي، ذكره أبو البركات الأنباري، فقال: «وكان صاحب دين وورع، وصنف كتباً كثيرة منها مختصره المشهور في النحو. ويقال: إنه كان كلما صنّف منه باباً صلّى ركعتين بالمقام، ودعا بأن ينتفع به، ويبارك فيه. وقال أبو علي الفارسي: قلّ من اشتغل بمختصر الجرمي إلا صارت له بالنحو صناعة»(٤٦٠). وقس على ذلك كتابات تقي الدين المقريزي الذي قال عنه السخاوي: «وكان يحب أن يكتب في مكة ويحدّث به فتيسّر له ذلك»(٤٦١).

وبالتلقاء، انوجد في الثقافة العربية الكتابة المشؤومة والكتاب المشؤوم.

---

(٤٥٦) ابن شاكر الكتبي، **فوات الوفيات والذيل عليها**، ج ٤، ص ٢٦٩.

(٤٥٧) ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج ٥، ص ٢٧٦.

(٤٥٨) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٢، ص ١٢٠.

(٤٥٩) القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، ج ٢، ص ١٦١.

(٤٦٠) ابن الأنباري، **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، ص ٩٠.

(٤٦١) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ٢، ص ٢٢.

هذا أبو عمرو الهروي ـ وقد سبق أن ألمعنا إليه ـ ما اعتبر الكتابة وفادة وإنما اعتبرها تقتيراً، إذ ألّف كتاباً كبيراً أسسه على حروف المعجم، وابتدأ بحرف الجيم. وقد وصفه أبو البركات الأنباري، فقال: «لا إلى مثله أحد تقدمه، ولا أدركه فيه من بعده. إلا أنه لما كمل الكتاب بخل به، فلم ينسخه أحد من أصحابه، فلم يبارك له فيما فعله، حتى مضى لسبيله. ويحكى أن بعض أقاربه تقلد بعض أعمال فارس، فصحب معه الكتاب، إلا أنه غرق في النهروان. قال أبو منصور الأزهري: «أدركت أنا من ذلك الكتاب تفاريق أجزاء. . . فتصفحت أبوابها فوجدتها على غاية من الكمال». ويختم الأنباري حكاية الكتاب المنحوس بقوله: «فالله يغفر لنا ولأبي عمرو زلله، فإن الضن بالعلم غير محمود ولا مبارك»(٤٦٢).

وقد تأتي شؤمية الكتاب من نقديته. هذا الفقيه الشيخ الملاّ علي القاري: «امتحن بالاعتراض على الأئمة لا سيما الشافعي وأصحابه. واعترض على الإمام مالك في إرسال يديه في الصلاة سمّاها في إرسال مالك. فانتدب لجوابه الشيخ محمد مكين، وألّف رسالة جواباً في جميع ما قاله. ورد عليه اعتراضاته. ولهذا تجد مؤلفاته ليَس عليها نور العلم»(٤٦٣).

وقد تأتي شؤمية الكتاب ممن أخذه عن صاحبه. هذا العلاّمة المبرّد صنّف كتباً كثيرة من أكبرها كتاب **المقتضب**، يقول عنه الأنباري: «وهو نفيس إلا أنه قل ما يشتغل به، أو ينتفع به. قال أبو علي [الفارسي]: «نظرت في المقتضب فما انتفعت منه بشيء إلا بمسألة واحدة؛ وهي وقوع إذا جواباً للشرط في قوله تعالى: «وإن تُصبهم سيئة بما قدمت أيديهم إذا هم يقنطون»»». ثم عقب الأنباري على هذا القول: «وكان السر في عدم الانتفاع به أن أبا العباس لما صنف هذا الكتاب أخذه عنه ابن الراوندي المشهور بالزندقة وفساد الاعتقاد، وأخذه الناس من يد ابن الراوندي، وكتبوه عنه، فكأنه عاد عليه شؤمه، فلا يكاد ينتفع به»(٤٦٤).

وقد يأتي الشؤم من السرقة والانتحال. هذا المحدّث محمد الصفار الأصبهاني قال الحاكم: «وكان وراقه أبو العباس المصري خانه، واختزل

---

(٤٦٢) ابن الأنباري، المصدر نفسه، ص ١٢١.

(٤٦٣) أحمد الشيلي باعلوي، **عقد الجواهر والدرر**، ص ١١١.

(٤٦٤) ابن الأنباري، المصدر نفسه، ص ١٣٨.

عيون كتبه وأكثر من خمسمائة جزء من أصوله. فكان أبو عبد الله الصفار يجامله جاهداً في استرجاعها منه، فلم ينجح فيه شيء، وكان كبير المحل في الصنعة، فذهب علمه بدعاء الشيخ عليه»[٤٦٥].

وقد تحترق الكتب أو تتلف أو يموت عنها صاحبها ولا تجد من يهتم فلا ينتفع بها. هذا الفقيه شمس الدين الصرخدي ذكر عنه أنه: «كتب الكثير بخطه، ولكن احترق غالب مصنفاته في الفتنة قبل تبييضها»[٤٦٦]. وقد تتبدد. وهذا ابن مزني ذكره السخاوي نقلاً عن شيخه ابن حجر فقال: «وشرع في جمع تاريخ للرواة لو قدر أن يبيضه لكان مائة مجلدة، وكان قد مارس ذلك إلى أن صار أعرف الناس به، فإنه جمع منه في مسوداته ما لا يعدّ ولا يدخل تحت الحدّ، ولم يقدر على تبييضه، ومات فتفرقت مسودته شذر مذر، ولعل أكثرها عمل بطائن للمجلدات»[٤٦٧].

ومن تجارب الكتابة العربية تجربة الرقابة؛ نعني تلك الكتابة التي تمارس الرقابة على الكتابة بما هي كتابة كتابة؛ أي رقابة كتابة، أو بما هي تقييد بالمعنيين. هذا ابن جرير الطبري نقل عنه أنه انتصر في كتاب لمالك بن أنس ضد ابن عبد الحكم الذي كان قد تهجم على الإمام، وذلك في أجزاء، إلا أن ياقوت الحموي لاحظ أن الردود: «لم تقع في أيدينا»، وأضاف: «ولعله مما منع الخصوم نشره»[٤٦٨]. وهذا أبو عبد الله الفاسي قال عنه صاحب كتاب **بغية الوعاة**: «واختصر كتاب **الكشاف** في تفسير القرآن الكريم من تأليف الزمخشري وأزال عنه الاعتزال»[٤٦٩]. وهذا الشاعر أبو الحسن التهامي ذكر أنه: «كان أديباً فاضلاً متورعاً، وبلغ من تورعه أنه كان نسخ شعر البحتري، فلما بلغ إلى أبيات فيها هجو امتنع من كتبها، وقال: لا أسطر بخطي مثالب الناس ومساوئهم، تحرجاً من ذلك»[٤٧٠]. وهذا الخطيب علي ابن الحسن بن الجابي كان مغرى بالكيميا وحصّل فيها كتباً كثيرة جداً، ولما

---

(٤٦٥) السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٣، ص ١٧٩.

(٤٦٦) ابن قاضي شهبة، **تاريخ ابن قاضي شهبة**، مج ١: **الجزء الثالث من المخطوط**، ٧٨١ ـ ٨٠٠ هـ، ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

(٤٦٧) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ١٠، ص ١٩٥.

(٤٦٨) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ١٨، ص ٥٥.

(٤٦٩) السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، مج ١، ص ١٨٢.

(٤٧٠) ابن النجار، **المستفاد من ذيل تاريخ بغداد**، ص ١٩٩.

مات توجّه الشيخ تقي الدين بن تيمية فاشترى منها جملة وغسلها في الحال وقال: «هذه الكتب كان الناس يضلون بها وتضيع أموالهم، فافتديتهم بما بذلته في ثمنها»![471] وهذا أبو عبد الله بن السكاكيني ظهر له بعد موته كتاب فيه انتصار لليهود وأهل الأديان «الفاسدة»، فغسله تقي الدين السبكي لما قدم دمشق قاضياً، وكان بخطه[472]. وهذا ابن الوردي يذكر في مختصره عن حوادث سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة: «وفيها مزّقنا كتاب فصوص الحكم بالمدرسة العصرونية بحلب عقيب الدرس وغسلناه ـ وهو من تصانيف ابن عربي ـ تنبيهاً على تحريم قنيته ومطالعته»[473]. وهذا العيدروس يذكر في كتابه **النور السافر في أعيان القرن العاشر**: «وفي ربيع الثاني سنة تسع وسبعين توفي الفقيه الصوفي الجامع بين الشريعة والحقيقة حسين بن الفقيه عبد الله ابن عبد الرحمن بن أبي بكر بن الحاج بافضل الشافعي الحضرمي بتريم... وكان يعظم الشيخ محيي الدين بن عربي، ويقرئ كتبه، وكان له في اقتنائها أشد عناية حتى إن كتاب **الفتوحات المكية** كان لا يوجد بحضرموت إلا عنده (...) وحكي أن الشيخ بَلَّ النسخة التي كانت عنده عند وفاته ما خلا باب الوصايا منه وقال: «إنما فعلته تعظيماً لشأنه لأن الناس لا يفهمون معانيه فيقعون في الغلط بسبب ذلك»». وعلق المترجم: «قلت: وكان الشيخ من المشايخ المربين وكتب الشيخ ابن عربي اشتملت على علوم لا يفهمها إلا أهل النهايات وتضر بأرباب البدايات».

ومن رقابة الخاصة إلى رقابة العامة. هذا العلّامة اللغوي والمفسّر قطرب، ذكر أبو البركات الأنباري أنه لما صنّف كتابه في التفسير أراد أن يقرأه في الجامع، فخاف من العامة وإنكارهم عليه؛ لأنه ذكر فيه مذهب المعتزلة، فاستعان بجماعة من أصحاب السلطان، ليتمكن من قراءته بالجامع[474].

فإلى رقابة أولي الأمر. هذا ابن تيمية قال في ترجمته ابن الزملكاني بعد الإشارة إلى محنته: «(...) ورد مرسوم شريف من السلطان في شعبان بأن يُجعل في قلعة دمشق في قاعة حسنة، فأقام فيها مدة مشغولاً بالتصنيف، ثم

(٤٧١) ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج ٣، ص ٣٩.
(٤٧٢) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٤، ص ٨٥.
(٤٧٣) ابن الوردي، **تتمة المختصر في أخبار البشر**، ج ٢، ص ٤٧٧ ـ ٤٧٨.
(٤٧٤) ابن الأنباري، **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، ص ٦٥.

بعد مدة منع من الكتابة والمطالعة، وأخرجوا ما عنده من الكتب، ولم يتركوا عنده دواة ولا قلماً ولا ورقة»[٤٧٥].

وبما أن تآليف الأقدمين كانت تخط وتنسخ باليد، فقد كان يسهل تحريفها وتحويرها. هذا المتصوف عبد الوهاب الشعراني يحكي ـ في مقدمة كتابه **الأنوار القدسية** ـ كيف لحق بعض كتاباته بعض تحريف، فيقول: «وأعيذها بالله من شر كل عدّو أو حاسد يدسّ فيها [في رسالة الأنوار القدسية] ما ليس من كلامي؛ لينفّر الناس عن مطالعتها، كما وقع لي ذلك في كتاب **العهود** وفي مقدمة كتاب **كشف الغمة عن جميع الأمة**، فإن بعض الحسدة لما رأى إقبال الناس على هذين الكتابين، غار على ذلك، فاستعار نسخة من كل كتاب، ودس فيها ما ليس من كلامي، وسلكه في غضونها حتى كأنه [كلام] المؤلف، ثم أعطى ذلك لبعض المتهورين في دينهم، وقال: أطلع العلماء على هذا الكلام المخالف لظاهر الشريعة الذي ألفه فلان!»[٤٧٦]. على أن كتب الأقدمين كانت تآليف مفتوحة، يمكن أن يضاف إليها ما ليس من لدن مؤلفها. ولئن اشتكى الشعراني من الإضافة المحرفة، فإن ياقوت الحموي رحّب بالإضافة المذكرة، قال في **معجم البلدان** عقب ترجمته لمدينة خوارزم: «وقرأت في كتاب ألّفه أبو الريحان البيروني في أخبار خوارزم ذكر فيه أن خوارزم كانت تدعى قديماً فيل، وذكر لذلك قصة نسيتها، فإن وجدها واحد وسهل عليه أن يلحقها بهذا الموضع فعل مأذوناً له في ذلك عني»[٤٧٧].

وكم من مفكر عربي قديم أحرق أو محا أو رمى في الماء بكتبه، أو أوصى بفعل ذلك وكتب. وقد تعددت طرق فعل ذلك: منها المحو بالماء، أو المحق بالتراب، أو الحرق بالنار. وقد انتشر هذا في الصحابة والتابعين بالخصوص. وقد سبق أن أوردنا حديث أبي هريرة الذي يذكر فيه كيف ألقى في النار بما كتبه من أحاديث النبي بناء على استكراه الرسول الكتابة عنه. وعن ابن طاوس عن أبيه أنه كان يأمر بإحراق الكتب[٤٧٨]. وقد دعا عبيدة بكتبه عند موته، فمحاها، وقال: «أخشى أن يليها أحد بعدي فيضعوها في

---

(٤٧٥) ابن تغري بردي، **المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي**، ج ١، ص ٣٦٠.

(٤٧٦) الشعراني، **الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية**، ص ٣٦.

(٤٧٧) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٢، ص ٣٩٧.

(٤٧٨) الخطيب البغدادي، **تقييد العلم**، ص ٦١.

غير مواضعها»[٤٧٩]. وعن سعد بن شعبة: «قال لي أبي: «يا بني: إذا أنا مت فاغسل كتبي وادفنها»، فلما مات غسلت كتبه ودفنتها»[٤٨٠]. قال ابن الخطيب البغدادي: «وكان غير واحد من المتقدمين إذا حضرته الوفاة أتلف كتبه أو أوصى بإتلافها خوفاً من أن تصير إلى من ليس من أهل العلم فلا يعرف أحكامها ويحمل جميع ما فيها على ظاهره، وربما زاد فيها ونقص، فيكون ذلك منسوباً إلى كاتبها في الأصل»[٤٨١].

من هؤلاء سفيان الثوري. ذكر صاحب كتاب **الحلية** أنه مات مستخفياً وقد جعل قميصه خريطة قد ملأها كتباً[٤٨٢]. وما ملأها ليذكر بها وإنما لتدفن. إذ أُثِر عنه أنه أوصى أن تدفن كتبه ـ وكان ندم على أشياء كتبها عن قوم ـ وقال: «حملني عليه شهوة الحديث»[٤٨٣]. كما نقل عنه قوله: «بئس المستودع العلم القراطيس»، وعن الأصمعي قال: سمع يونس بن حبيب رجلاً ينشد:

استودع العلم قرطاساً فضيّعه   وبئس مستودع العلم القراطيس[٤٨٤]

وقد ذكر ابن النديم أن سفيان الثوري أوصى عمّار بن سيف في كتبه فمحاها وأحرقها[٤٨٥].

ومنهم الزاهد يوسف بن أسباط، فقد روى عنه شعيب بن حرب: «قلت ليوسف بن أسباط: «كيف صنعت بكتبك؟» قال: «جئت إلى الجزيرة، فلما نضب الماء دفنتها حتى جاء الماء عليها فذهبت». قلت: «ما حملك على ذلك؟» قال: «أردت أن يكون الهمّ هماً واحداً». وقد ذكر صدقة أن يوسف ابن أسباط دفن كتبه، وكان بعد يغلب عليه الوهم فلا يجيء كما ينبغي[٤٨٦].

وممن أتلف كتبه الزاهد الكبير الشبلي، إذ قال محمد بن الحسن البغدادي: سمعت الشبلي يقول: «أعرف من لم يدخل في هذا الشأن حتى

---

(٤٧٩) المصدر نفسه، ص ٦١.
(٤٨٠) المصدر نفسه، ص ٦٢.
(٤٨١) المصدر نفسه، ص ٦١.
(٤٨٢) الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، مج ٦، ص ٣٦٤.
(٤٨٣) المصدر نفسه، مج ٧، ص ٣٨.
(٤٨٤) الخطيب البغدادي، **تقييد العلم**، ص ٨٥.
(٤٨٥) ابن النديم، **الفهرست**، ص ٣١٥.
(٤٨٦) ابن الجوزي، **صيد الخاطر**، ص ٢٧.

أنفق جميع ملكه، وغرق في هذه الدجلة التي ترون سبعين قمطراً مكتوباً بخطه، وحفظ الموطأ وقرأ بكذا وكذا قراءة؛ عنى به نفسه»(٤٨٧).

ومن هؤلاء من رماها في البحر، ومنهم من اكتفى بالنهر... هذا أبو عمرو بن العلاء، ذكر الجاحظ عن أبي عبيدة ما يلي: «كان أبو عمرو أعلم الناس بالغريب والعربية، وبالقرآن والشعر، وبأيام العرب وأيام الناس (...) وكانت كتبه التي كتب عن العرب الفصحاء قد ملأت بيتاً له إلى قريب من السقف، ثم إنه تَقَرَّأَ [وفي رواية أخرى «تغيّر»، و«تنسك»] فأحرقها كلها، فلما رجع بعد إلى علمه الأول لم يكن عنده إلا ما حفظه بقلبه»(٤٨٨). وفي رواية أخرى: «أبو عمرو أعلم الناس بالقراءات والعربية وأيام العرب والشعر، وكانت دفاتره ملء بيته إلى السقف، ثم تنسّك فأحرقها»(٤٨٩).

وهذا الفقيه الزاهد داود الطائي، ذكر عنه ابن خلكان أنه عمد إلى كتبه فغرّقها في الفرات، ثم أقبل على العبادة وتخلّى(٤٩٠). وهذا بشر بن الحارث، ذكره الذهبي، فقال: «وكان يزمّ نفسه، فقد كان رأساً في الورع والإخلاص، ثم إنه دفن كتبه»(٤٩١). وقد روى أحمد بن بشر المرثيدي قال: «حدثنا إبراهيم ابن هاشم، قال: دفنّا لبشر بن الحارث ثمانية عشر ما بين قمطر إلى قوصرة ـ يعني من الحديث»(٤٩٢). وهذا الزاهد محمد بن يوسف الأصبهاني حدّث عنه محمد بن يحيى قال: «ذكر لي بعضهم قال: رأيت محمد بن يوسف يدفن كتبه ويقول: هب أنك قاضٍ، فكان ماذا؟ هب أنك مفتيَ، فكان ماذا؟ هب أنك محدّث، فكان ماذا؟»(٤٩٣) وهذا أبو القاسم بن كردان النحوي ذكر القفطي أنه صنف كتاباً كبيراً في إعراب القرآن كان يقارب خمسة عشر مجلداً، ثم بدا له فيه فغسله قبل موته(٤٩٤). وهذا شجاع بن فارس الذهلي: «ذيّل على

---

(٤٨٧) ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج ٤، ص ١٩٠.

(٤٨٨) الجاحظ، **البيان والتبيين**، مج ١، ص ٣٢١.

(٤٨٩) السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، مج ٢، ص ٢٣١.

(٤٩٠) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ٢، ص ٢٥٩.

(٤٩١) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، مج ٨، ص ١٧٠.

(٤٩٢) المصدر نفسه، مج ٨، ص ١٧٣.

(٤٩٣) الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، مج ٨، ص ٢٢٧.

(٤٩٤) القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، ج ٢، ص ٢٨٤.

تاريخ الخطيب، ثم غسله قبل موته»(٤٩٥). وكان الأسعد بن مماتي قد مرض فعاده بعض أصحابه فوجده يغسل ويمزق أوراقاً وتعاليق بخطه، فسأله عن السبب فقال: «إني نظرت في العلوم فوجدتها مواهب من الله لا بكثرة الفحص والاشتغال، وذلك أني سألتني جويريتي النوبية عن طعام تصنعه لي اليوم موافق، فأخذت أعدد لها أنواع المزورات فضجرت، وقالت لي: «لا يقدر أحد على مرضاتك في مرضاتك»، فهذا هو السبب الموجب لما تراه»(٤٩٦). وهذا بشر بن منصور السلمي أوصى ابن أخيه أسيد بن جعفر بإتلاف كتبه، فشهد الموصى: «وأوصاني في كتبه أن أغسلها أو أدفنها»(٤٩٧). وهذا الفقيه الزاهد جعفر البروساوي ـ المشهور بوسم نهال الفاضل ـ كان قد ألّف كتاباً في الهزل سمّاه: **دافع الغموم**، إلا أنه غلب عليه الزهد والورع آخر عمره، فمال إلى العزلة، وكان قد ندم على تأليفه، فمما عنّ له حينها أن لزم نفسه أن يشتري كتابه ممن لقيه عنده وأن يحرقه بالنار(٤٩٨). وذاك الحافظ المحدث ابن الجعابي يذكر الذهبي نقلاً عن الأزهري أن: «ابن الجعابي لما مات أوصى بأن تحرق كتبه، وقد أحرقت». وقد قال مسعود السجزي: «حدثنا الحاكم، سمعت الدارقطني يقول: أخبرت بعلة الجعابي، فقمت إليه، فرأيته يحرق كتبه»، وفي رواية ابن شاهين: «دخلت أنا وابن المظفر والدارقطني على أبن الجعابي وهو مريض، فقلت له: من أنا؟ قال: سبحان الله ألستم فلاناً وفلاناً؟ وسمّانا، فدعونا وخرجنا، فمشينا خطوات، فسمعنا الصائح بموته، ورأينا كتبه تلّ رماد»(٤٩٩). وهذا الفقيه عبد الله بن أسعد المقري ذكره ياقوت في **معجم البلدان** فقال: «(. . .) صنف كتاباً في الحديث جمع فيه بين الكتب الخمسة الصحاح، وأوصى عند موته بغسل تلك الكتب، فغسلت»(٥٠٠). ودونك الحافظ محمد بن أسلم فقد قال عنه محمد بن القاسم: «دخلت على ابن أسلم قبل موته بأربعة أيام بنيسابور، فقال: يا أبا عبد الله. . . أغلق الباب ولا تأذن لأحد

---

(٤٩٥) ابن النجار، **المستفاد من ذيل تاريخ بغداد**، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

(٤٩٦) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ١.

(٤٩٧) الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، مج ٦، ص ٢٤٠.

(٤٩٨) الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة**، ج ٢، ص ١٣٣.

(٤٩٩) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٢، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(٥٠٠) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٢، ص ١٠٦.

حتى أموت وتدفنون كتبي»[٥٠١]. وقد حكي ذلك عن الإمام أبي زكريا النووي الحافظ، إذ قال علاء الدين بن العطار: «وله مسودات كثيرة، ولقد أمرني مرة ببيع كراريس نحو ألف كراس بخطه، وأمرني أن أقف على غسلها في الوراقة، فلم أخالف رأيه وفي قلبي منها حسرات». والظاهر أنه ما غسل كل كتبه وإنما غسل الكتب التي تضمنت شيئاً من علوم الأوائل[٥٠٢]. وحكى السخاوي في ترجمته للنووي قال: «ولقد حكي عنه رحمه الله أنه هم قبل وفاته بقليل بغسل «الروضة» كما غسل ألف كراسة من تعليقاته، فقيل له: «قد سارت بها الركبان». فقال: «في نفسي منها شيء»، أو كما قال».

وكم أتلف العرب من الشعر خصوصاً. هذا الحافظ المحدث أبو بكر السمعاني ذكر ابن خلكان أنه: «كان له شعر غسله قبل موته»[٥٠٣]، كما ذكر ابن العماد: «وله شعر كثير، قيل إنه غسله قبل موته، وأن الذي ينسب إليه ما كان محفوظاً عنه»[٥٠٤]. وهذا ابن المطّلب كان يقول الشعر: «ثم تاب وألهم الصلاة والصوم والصدقة، وغسل مسوّدات شعره»[٥٠٥]. وهذا أبو الحسين العاصمي الكرخي الشاعر، ذكره السمعاني، فقال: «قال لي عبد الوهاب: كان عاصم عفيفاً، نزه النفس، صالحاً، رقيق الشعر، مليح الطباع، قال لي: «مرضت، فغسلت ديواني»»[٥٠٦]. وهذا القاضي الأبهي ترجم له أبو إسحاق الشيرازي في مصنف طبقات الفقهاء، فقال: «(. . .) وكان ظريفاً عفيفاً فقيهاً جامعاً للمحاسن، وله ديوان في الشعر قيل إنه غسله قبل موته»[٥٠٧]. وهذا الشاعر الفقيه ابن أبي السعود ترجم له السخاوي، فقال: «وأعرض بأخرة عن تعاطي الشعر بل غسل جميع ما كان عنده من نظم ونثر بحيث لم يتأخر منه إلا ما كان برز قبل. ويقال إن ذلك لم يكن عن قصد، وإنما اتفق أنه جمع أوراق نظمه ثم أفرد منها ما لا يرتضيه ليغسله، ففاجأه بعض أصحابه فقام لتلقيه،

---

(٥٠١) الذهبي، المصدر نفسه، مج ٩، ص ١٥٧.

(٥٠٢) ابن شاكر الكتبي، **فوات الوفيات والذيل عليها**، ج ٤، ص. ٢٦٧.

(٥٠٣) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ٣، ص ٢١١.

(٥٠٤) ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج ٦، ص ٤٨.

(٥٠٥) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٤، ص ٣٠.

(٥٠٦) المصدر نفسه، مج ١٤، ص ٩٨.

(٥٠٧) أبو اسحق إبراهيم بن علي الشيرازي، **طبقات الفقهاء**، تحقيق خليل الميس (بيروت: دار القلم، [١٩٩٥])، ص ١٣٩

وأمر بعض من كان عنده بغسل الأوراق التي عن يمين مجلسه، فاشتبه الأمر بحيث غسل ما كان يحب بقاءه. فلما عاد سقط في يده وغسل الباقي، وأكثر حينئذ من النظر في الفقه والمداومة على الاشتغال به»(٥٠٨). وهذا المقرئ والنحوي واللغوي اليزيدي، قال ولده: «واختلفنا عند موته ألا نخرج شيئاً من شعره إلا ما كان في المواعظ»(٥٠٩). وهذا الفقيه صدر الدين بن الوكيل: «كان إذ مرض غسل ما نظمه من الشعر»(٥١٠). وهذا الشاعر عبيد الله بن إسحق بن سلام الإخباري، ذكره داود بن الجراح في كتاب الورقة، فقال: «شاعر مجيد، توفي في سنة إحدى وسبعين ومائتين، وكان حسن العلم بالفقه والغريب والآثار والشعر صدوقاً، ودفن شعره لما مات لئلا يوصل إليه»(٥١١). وهذا الشاعر ابن صالح بعد عمر قضاه في قرض القوافي أعرض بأخرة عن الانتساب إلى الشعر(٥١٢). وأخيراً، هذا الصوفي فريد الدين العطار كتب في مقدمة كتابه مختار نامه: «أنه غسل منها ألف بيت لأنها ليست من هذا العالم»؛ قاصداً بهذا الإلغاز عجز اللغة عن الإبانة عما شأنه أن لا ينقال. ولهذا يقول: «قد ذهبنا وبقي الزمان في حيرة؛ على أني لم أثقب لؤلؤة من مائة: وا أسفا مئات آلاف من الدقائق تبقى محجبة على غير المحرم»، ويقول: «كم في الروح والقلب من أسرار قيّمة؛ ولكن ما عسى أن أصنع وقد سمر لساني؟» ويقول: «إذا لاح لك السر الذي تخطر من أجله روحك، فأخفه حتى من نفسك»(٥١٣).

ويلحق بهذا تقديس الكثير من كلام العرب المكتوب، لا سيما إن هو كان حاملاً لاسم الجلالة ـ الله ـ أو كلامه. يدخل في هذا الإطار ما حكي عن الفقيه الحنبلي سعد بن مرزوق بن عثمان من أنه كان يمشي مطرق الرأس، يلتقط الأوراق المكتوبة، حتى يجتمع عنده من ذلك شيء كثير، فيحمله بحمال إلى الشاطئ، فيتولى غسله، ويرسله مع الماء(٥١٤).

وشبيه ما نحن بصدده الحكاية الغريبة المريبة التي أوردها ابن خلكان عن

---

(٥٠٨) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ١، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

(٥٠٩) القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، ج ٤، ص ٣٥.

(٥١٠) ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج ٤، ص ١٢٠.

(٥١١) ابن النجار، **المستفاد من ذيل تاريخ بغداد**، ج ٢، ص ٣٨.

(٥١٢) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ٢، ص ١١٥.

(٥١٣) نقل في: عزام، **التصوف وفريد الدين العطار**، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(٥١٤) ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٣٨٥.

الماوردي ومؤلفاته، فقال: «وقيل: إنه لم يظهر شيئاً من تصانيفه في حياته، وإنما جمع كلها في موضع، فلما دنت وفاته قال لشخص يثق إليه: «الكتب التي في المكان الفلاني كلها تصنيفي، وإنما لم أظهرها لأني لم أجد نية خالصة لله تعالى لم يشبها كدر، فإن عاينت الموت ووقعت في النزع فاجعل يدك في يدي، فإن قبضت عليها وعصرتها فاعلم أنه لم يقبل مني شيء منها، فاعمد إلى الكتب وألقها في دجلة ليلاً، وإن بسطت يدي ولم أقبض على يدك فاعلم أنها قبلت وأني قد ظفرت بما كنت أرجوه من النية الخالصة». قال ذلك الشخص: «فلما قارب الموت وضعت يدي في يده فبسطها ولم يقبض على يدي، فعلمت أنها علامة القبول، فأظهرت كتبه بعده»»![٥١٥]

وقد تفرد جلال الدين السيوطي بغسل أعماله غسلاً جزئياً لا سيما منها كتابات الشباب. فقد ذكر أنه في فترة شبابه كان يكتب مسودات تصانيف، ثم يغسل ما يكتبه كله. كذا فعل في **شرح الأجرومية** منثوراً ومنظوماً، وفي **شرح الجمل للزجاجي**، وفي **شرح الكافية الكبرى لابن مالك**... ثم كتب **شرح الاستعاذة والبسملة**، و**شرح الحوقلة والحيعلة** وقدمها إلى شيخه البلقيني فشجعه، لكنه قال في **بهجة العابدين**: «وهذان الكتابان وإن اشتملا على فوائد يبتهج بها المبتدئ، فإني لا أعتبرهما الآن. ولولا أن شيخنا شيخ الإسلام وقف عليهما وشرّفهما بخطه لغسلتهما في جملة ما غسلته».

أما الشيخ أبو سعيد، صاحب **أسرار التوحيد**، فإنه هجر الكتب الشرعية ودفنها منذ أن غادر شيخه أبا الفضل حسن في سراخس، وعاد إلى مدينة ميهنة للعزلة الصوفية والاعتكاف. وقد دعا الشيخ أبو سعيد ربه قائلاً: «إلهي، ما كان من شأن دراسة الكتب أن تورث سكينة للروح، بل الشأن فيها أن تبعدنا عن الله تعالى. فامنحنا يا رب رحمتك وفضلك حتى نتجاوز كل شيء فلا نرى إلاك، إياك نعبد وإياك نستعين». وعندئذ منحه الله الحنّان المنّان لطفه وإلهامه، فلم تعد تلهيه الكتب عن ذكر الله بعد أن هو دفنها ـ وكانت شغله الشاغل على الدوام من قبل ـ حينها صار ذوقه ملهمه الوحيد المعوّل عليه في المشاهدة وقراءة الخواطر والتفكر بالله. وهكذا قال الشيخ إنما الخطوة الأولى على الطريقة الصوفية نسيان كل ما تعلمه من الكتب من القوم. وعندما اعترض بعض الناس على أسلوبه بإتلاف الكتب الشرعية

(٥١٥) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ٣، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

قائلين: «لماذا لا تعطيها هبة لمن سينتفع بها»، رد الشيخ عليهم قائلاً: «بدفن هذه الكتب أردنا أن نحرر القلب بالكلية من أي تعلق بها، ومن أية ذكرى بمنحها أو هديها. فمن هنا يبدأ طريق التصوف». وأضاف الشيخ: «ذات ليلة حاولت مجرد أن أعود لقراءة نص أو حكم شرعي في تلك الكتب التي كنت هجرتها، فشعرت في الحال بآلام مبرحة في أسناني، وزادت آلامي التي استمرت حتى الصباح (...)»[٥١٦].

والحال أن لهذه الظاهرة الغريبة في الثقافة العربية الإسلامية أسباب عدة. وقد حاول البقاعي في حاشيته على **شرح الألفية** للزين العراقي استشكال مسألة غسل الكتب هذه، فقال: «سألت شيخنا ـ يعني ابن حجر العسقلاني ـ عما فعل داود الطائي وأمثاله من إعدام كتبهم ما سببه فقال لم يكونوا يرون أنه يجوز لأحد روايتها إلا بالإجازة لا بالوجادة، بل يرون أنه إذا رواها أحد بالوجادة يضعف، فرأوا أن مفسدة إتلافها أخفّ من مفسدة تضعيف بسببهم». غير أن حاجي خليفة يتحفظ على هذا التفسير. وهو لا يجده يصلح إلا لتفسير سبب إحراق كتب الحديث. أما غيرها من الكتب فلا. أكثر من هذا، إذا ما نحن نظرنا إلى سبب ما فعله سفيان الثوري بكتبه عاد إلى ما رواه عن الضعفاء، وإذا ما نحن نظرنا إلى ما فعله الزهاد فبسبب الزهد والتبتل. إذ «لعل الجواب عن إعدامهم أنه [صاحب الكتاب] إن أخرجه عن ملكه بالهبة والبيع ونحوه، لا تنحسم مادة العلاقة القلبية بالكلية ولا يأمن من أن يخطر بباله الرجوع إليه ويختلج في صدره النظر والمطالعة في وقت ما، وذلك مشغلة بما سوى الله سبحانه وتعالى»[٥١٧].

والحق أن من بين دواعي التخلي عن الكتب الخوف من الشهرة. فقد ذكر الأصمعي أن سفيان الثوري أوصى أن تدفن كتبه ـ وكان ندم على أشياء كتبها عن قوم ـ وقال: «حملني عليه شهرة الحديث»[٥١٨]، وفي رواية أخرى: «شهوة الحديث».

ومن بين حوادي التخلي عن الكتب الخوف من أن يؤخذ الإنسان دنيوياً ـ

---

(٥١٦) محمد بن منور ميهني، **أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد: لطائف وطرائف المتصوفين**، ترجمة وإعداد عبد الكريم حسين سعود (دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٩)، ص ٧٤ـ ٧٥.

(٥١٧) حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، مج ١، ص ٦٢.

(٥١٨) الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، مج ٧، ص ٣٨.

سلطانياً ـ بما كتب. فقد روى ابن مسدي عن الشيخ الصوفي ابن العريف أنه لما استدعاه الخليفة ابن تاشفين إلى مراكش، وكان قد خاف من غائلته، فاستوحش، فغرّق في البحر كل مؤلفاته، ولم يبقِ منها إلا ما كتب منها عنه(٥١٩).

ومن بين أسباب ذلك أنهم اعتبروا كتبهم عَبّارة إلى الحق ومتى تحصّل لهم الحق استغنوا عنها، ومثلما جعلت الفقرة ما قبل الأخيرة من رسالة فيتغنشتاين المنطقية الفلسفية (الشذرة ٦,٥٤) من كل ما قاله سلّماً إلى غيرها سرعان ما يتم التخلي عنه والاستغناء، فكذلك فهم المتصوفة والزهاد كتاباتهم. ومن هذا ما يروى عن أحمد بن أبي الحواري من أنه رمى بكتبه إلى شط الفرات ـ أو إلى البحر ـ وقال: «نعم الدليل كنت، والاشتغال بالدليل بعد الوصول محال»، أو لعله قال: «نعم الدليل كنت لي إلى ربي، ولكن لما ظفرت بالمدلول كان الاشتغال بالدليل محال». وقيل: إن أحمد بن أبي الحواري طلب العلم ثلاثين سنة. فلما بلغ منه الغاية حمل كتبه كلها فغرَّقها في البحر وقال: «يا علم لم أفعل هذا بك تهاوناً بك ولا استخفافاً بحقك، ولكن كنت أطلبك لأهتدي بك إلى ربي، فلما اهتديت بك إلى ربي استغنيت عنك»(٥٢٠)، كما نسب إليه القول: «لا دليل على الله سواه، وإنما العلم يطلب لأدب الخدمة»(٥٢١). قال صاحب **الحلية**: «لما فرغ أحمد بن أبي الحواري من التعليم جلس للناس فخطر بقلبه ذات يوم خاطر من قبل الحق، فحمل كتبه إلى شط الفرات فجلس يبكي ساعة طويلة، ثم قال: «نعم الدليل كنت لي على ربي، ولكن لما ظفرت بالمدلول كان الاشتغال بالدليل محال»، فغسل كتبه بالفرات»(٥٢٢). وعلق الهجويري على فعل الحواري بقوله: «من المحتمل أن يكون مراد ذلك الشيخ الكبير من لفظ «الوصول»: الوصول إلى طريق الحق؛ إذ إن طريق الحق ليس في الكتب ليعبر عنه، لأنه حين يتضح الطريق تنقطع العبارات. فالعبارات تكون لها القوة في غياب المقصود، فإذا حصلت المشاهدة تلاشت العبارات. وإذا كانت الألسنة كليلة في صحة المعرفة، فمن الأولى أن تضيع [المعرفة] من عبارات الكتب»(٥٢٣).

---

(٥١٩) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٤، ص ٥٧٢.
(٥٢٠) الأصبهاني، المصدر نفسه، مج ١٠، ص ٦ ـ ٧.
(٥٢١) ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٧٨.
(٥٢٢) الأصبهاني، المصدر نفسه، مج ١٠، ص ٦ ـ ٧.
(٥٢٣) الهجويري، **كشف المحجوب**، ج ١، ص ٣٣١.

ومن أسباب الإقدام على إحراق الكتابة الندم على التأليف والتبرؤ منه. هذا وهب بن منبّه نسب إليه القدماء أنه صنف كتاب القدر ثم ندم على تصنيفه. وقد حدّث سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار قال: «دخلت على وهب بن منبّه داره بصنعاء، فأطعمني من جوزة في داره، فقلت له: «وددت أنك لم تكن كتبت في القدر كتاباً»، فقال: «وأنا والله وددت ذلك»»[٥٢٤]. وقد ذكر ابن الملقن عن الفقيه الشافعي أبي بكر الشاشي القفال ما يلي: «ومن تصانيفه تفسير كبير قيل ينصر فيه ما يوافق المعتزلة، فلهذا قال الصعلوكي فيه إنه دفنه من وقته»[٥٢٥].

غير أنه إن لم يكن محواً مادياً فثمة محو معنوي. وذلك بأن يعمد كاتب إما إلى أن يتبرأ من كتابة سابقة أو يهجرها. هذا المتكلم المعتزلي جعفر بن حرب حَكي عنه أنه: «بلغ من زهده آخر عمره أن ترك ضياعه وماله وكل ما ملك وتعرّى وجلس في الماء في بعض الأنهار حتى مر به بعض أصحابه وكساه قميصاً، وإنما فعل ذلك لأن أباه كان من أصحاب السلطان. واعتزل الناس في آخر عمره وترك الكلام في الدقيق [دقيق الكلام]، وأقبل على التصنيف في الجلي الواضح مثل كتاب الإيضاح ونصيحة العامة والمسترشد والمتعلم والأصول الخمسة وما أشبه ذلك. وكان ينسخ ذلك ويدفعه إلى امرأة ويأمرها أن تبيعه بكل ما يطلب منها ويشتري منها الكاعد بقدر ما يحتاج إليه ويشتري بباقي ذلك قوت نفسه وعياله، وكان ذلك إلى أن توفي رحمه الله»[٥٢٦]. وهذا أبو عمرو الشيباني قال عنه أبو العلاء المعرّي: «كتب أبو عمرو شعر سبعين قبيلة (. . .) فكتب سبعين مصحفاً»[٥٢٧]، وذلك كفّارة عن كتابته الشعر.

ولعل قمة مأساة المفكر العربي هي تلك التي جسدها أبو حيان التوحيدي؛ إذ في لحظة يأس وسويداء داهمته، أحرق كتبه في آخر عمره لقلة جدواها، كما ظن، وضناً بها على من لا يعرف قيمتها، كما قدّر، فكان أن عذله القاضي أبو سهل على فعلته، فأجابه أبو حيان مبيناً عن مغزى أمره ومقصده من فعله في كتاب طويل لعله أعظم كتاب كتب في تسويغ فعل

---

(٥٢٤) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ١٩، ص ٢٥٩.

(٥٢٥) ابن الملقن، **العقد المذهب في طبقات حملة المذهب**، ص ٥٦.

(٥٢٦) ابن المرتضى، **كتاب طبقات المعتزلة**، ص ٧٣.

(٥٢٧) ابن الوردي، **تتمة المختصر في أخبار البشر**، ج ١، ص ٣٢٧.

إتلاف المرء ما كتب. هذه أهم فقراته: «(. . .) وافاني كتابُكَ (. . .) الذي وصفتَ فيه، بعد ذكر الشوق إليَّ والصبابة نحوي، ما نال قلبك والتهب في صدرك من الخبر الذي نمى إليك فيما كان مني من إحراق كتبي النفيسة بالنار وغسلها بالماء، فعجبت من انزواء وجه العذر عنك في ذلك، كأنك لم تقرأ قوله عز وجل: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون﴾(٥٢٨)، وكأنك لم تأبه لقوله تعالى: ﴿كل من عليها فان﴾(٥٢٩)، وكأنك لم تعلم أنه لا ثبات لشيء من الدنيا وإن كان شريف الجوهر كريم العنصر، ما دام مقلّباً بيد الليل والنهار، معروضاً على أحداث الدهر وتعاور الأيام.

ثم إني أقول: إن كان ـ أيّدك الله ـ قد نقب خفك ما سمعتَ، فقد أدمى أظلي [باطن الأصبع] ما فعلتُ. فليهن عليك ذلك، فما انبريت له، ولا اجترأت عليه حتى استخرت الله عز وجل فيه أياماً وليالي، وحتى أوحي إلي في المنام بما بعث راقد العزم وأجدّ فاتر النية وأحيى ميت الرأي وحثّ على تنفيذ ما وقع في الروع وتربع في الخاطر. وأنا أجود عليك الآن بالحجة في ذلك إن طالبتَ، أو بالعذر إن استوضحت (. . .)

اعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن هذه الكتب حوت من أصناف العلم سره وعلانيته: فأما ما كان سراً فلم أجد له من يتحلى بحقيقته راغباً، وأما ما كان علانية فلم أصب من يحرص عليه طالباً. على أني جمعت أكثرها للناس، ولطلب المثالة منهم، ولعقد الرياسة بينهم، ولمد الجاه عندهم، فحرمت ذلك كله (. . .)

ومما شحذ العزم على ذلك، ورفع الحجب عنه أني فقدت ولداً نجيباً، وصديقاً حبيباً، وصاحباً قريباً، وتبعاً أديباً، ورئيساً منيباً، فشق عليَّ أن أدعها لقوم يتلاعبون بها، ويدنسون عرضي إذا نظروا فيها، ويشمتون بسهوي وغلطي إذا تصفحوها، ويتراءون نقصي وعيبي من أجلها.

فإن قلت: ولِمَ تَسِمهم بسوء الظن وتقرع جماعتهم بهذا العيب؟ فجوابي لك أن عياني منهم في الحياة هو الذي يحقق ظني بهم بعد الممات. وكيف أتركها لأناس جاورتهم عشرين عاماً فما صح لي من أحدهم وداد ولا ظهر لي من إنسان منهم حفاظ؟ ولقد اضطررت بينهم بعد العِشرة والمعرفة في أوقات

(٥٢٨) القرآن الكريم، «سورة القصص،» الآية ٨٨.

(٥٢٩) المصدر نفسه، «سورة الرحمن،» الآية ٢٦.

كثيرة إلى أن آكل الخضر في الصحراء وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة، وإلى بيع الدين والمروءة، وإلى تعاطي الرياء بالسمعة والنفاق، وإلى ما لا يحسن بالحر أن يرسمه بالقلم، ويطرح في قلب صاحبه الألم. وأحوال الزمان بادية لعينك، بارزة بين مسائك وصباحك. وليس ما قلته بخاف عليك مع معرفتك وفطنتك وشدة تتبعك وتفرغك (. . .).

وبعد، فلي في إحراق هذه الكتب أسوة بأئمة يقتدى بهم ويؤخذ بهديهم ويُعشى إلى نارهم. منهم: أبو عمرو بن العلاء ـ وكان من كبار العلماء مع زهد ظاهر وورع معروف ـ دفن كتبه في بطن الأرض فلم يوجد لها أثر. وهذا داود الطائي ـ وكان من خيار عباد الله زهداً وفقهاً وعبادة، ويقال له تاج الأمة ـ طرح كتبه في البحر وقال يناجيها: «نعم الدليل كنت، والوقوف مع الدليل بعد الوصول عناء وذهول وبلاء وخمول». وهذا يوسف بن أسباط حمل كتبه إلى غار في جبل وطرحها فيه وسد بابه. فلما عوتب على ذلك قال: «دلنا العلم في الأول، ثم كاد يضلّنا في الثاني، فهجرناه لوجه من وصلناه، وكرهناه من أجل من أردناه». وهذا أبو سليمان الداراني جمع كتبه في تنّور وسجرها بالنار، ثم قال: «والله ما أحرقتك حتى كدت أحترق بك!» وهذا سفيان الثوري مزّق ألف جزء وطيّره في الريح وقال: «ليت يدي قطعت من ها هنا، بل من ها هنا، ولم أكتب حرفاً!» وهذا شيخنا أبو سعيد السيرافي ـ سيد العلماء ـ قال لولده محمد: «قد تركت لك هذه الكتب تكتسب بها خير الأجل، فإذا رأيتها تخونك فاجعلها طعمة للنار».

وماذا أقول وسامعي يصدّق أن زماناً أحوج مثلي إلى ما بلغك لزمان تدمع له العين حزناً وأسى، ويتقطع عليه القلب غيظاً وجوى وضنى وشجى. وما يصنع بما كان وحدث وبان؟ إن احتجت إلى العلم في خاصة نفسي فقليل، والله تعالى شاف كاف، وإن احتجت إليه للناس ففي الصدر منه ما يملأ القرطاس بعد القرطاس إلى أن تفنى الأنفاس بعد الأنفاس، ﴿**ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس ولكن أكثر الناس لا يشكرون**﴾[٥٣٠] فلم تُعنّي عيني ـ أيّدك الله ـ بعد هذا بالحبر والورق والجلد والقراءة والمقابلة والتصحيح، وبالسواد والبياض؟ (. . .).

على أنك لو علمتَ في أي حال غلب عليَّ ما فعلته، وعند أي مرض،

---

(٥٣٠) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ٣٨.

وعلى أية عسرة وفاقة، لعرفت من عذري أضعاف ما أبديته، واحتججت لي بأكثر مما نشرته وطويته (. . .)»[٥٣١].

على أن من مفكري العرب من جادل من أحرقوا كتاباتهم المجادلة ألطفها. ولعل أعظم هؤلاء الواعظ الزاهد ابن الجوزي. قال الرجل: «ولقد ذاكرت بعض مشايخنا بما يروى عن جماعة من السادات أنهم دفنوا كتبهم، فقلت له: «ما وجه هذا؟» فقال: «أحسن ما نقول أن نسكت»، يشير إلى أن هذا جهل من فاعله. وتأوّلت أنا لهم، فقلت: «لعل ما دفنوا من كتبهم فيه شيء من الرأي، فما رأوا أن يعمل الناس به. ولقد روينا في الحديث عن أحمد بن أبي الحواري أنه أخذ كتبه فرمى بها في البحر، وقال: نعم الدليل كنت! ولا حاجة بنا إلى الدليل بعد الوصول إلى المدلول».

وهذا ـ إذا أحسنا الظن به ـ قلنا: كان فيها من كلامهم ما لا يرتضيه، فأما إذا كانت علوماً صحيحة، كان هذا من أفحش الإضاعة، وأنا وإن تأوّلت لهم هذا، فهو تأويل صحيح في حق العلماء منهم، لأنا قد روينا عن سفيان الثوري أنه قد أوصى بدفن كتبه، وكان ندم على أشياء كتبها عن قوم، وقال: «حملني شهوة الحديث». وهذا لأنه كان يكتب عن الضعفاء والمتروكين، فكأنه لما عسر عليه التمييز أوصى بدفن الكل. وكذلك من كان له رأي من كلامه ثم رجع عنه، جاز أن يدفن الكتب التي فيها ذلك، فهذا وجه التأويل للعلماء. فأما المتزهدون، الذين رأوا صورة فعل العلماء، ودفنوا كتباً صالحة لئلا تشغلهم عن التعبد، فإنه جهل منهم، لأنهم شرعوا في إطفاء مصباح يضيء لهم، مع الإقدام على تضييع مال لا يحل تضييعه.

ومن جملة من عمل بواقعة في دفن كتب العلم يوسف بن أسباط، ثم لم يصبر عن التحديث فخلط، فعد من الضعفاء (. . .) والظاهر أن هذه كتب علم ينفع، ولكن قلة العلم أوجبت هذا التفريط، الذي قصد به الخير وهو شر. فلو كانت كتبه من جنس كتب الثوري، فإنه فيها عن ضعفاء ولم يصح له التمييز، قرب الحال، وإنما تعليله بجمع الهم هو الدليل على أنها ليست كذلك، فانظر إلى قلة العلم، ماذا تؤثر مع أهل الخير»[٥٣٢].

---

(٥٣١) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **رسائل أبي حيان التوحيدي: مصدرة بدراسة عن حياته وآثاره وأدبه**، تحقيق إبراهيم الكيلاني (دمشق: دار طلاس، ١٩٨٥)، ص ٤٠٤ ـ ٤١٤.

(٥٣٢) ابن الجوزي، **صيد الخاطر**، ص ٢٧ ـ ٢٨.

وقد وجد ابن الجوزي أن من إضاعة المال إتلاف المرء كتبه، ولم يجد من تفسير لهذه الظاهرة التي طبعت الثقافة العربية إلا هذا الأمر: «الاستدراج»؛ بمعنى أن الشيطان «استدرج» هؤلاء إلى إضاعة العلم المدون. قال الرجل: «ليس في الوجود شيء أشرف من العلم، كيف لا وهو الدليل، فإن عُدِم وقع الضلال. وإن من خفيّ مكائد الشيطان أن يزين في نفس الإنسان التعبد ليشغله عن أفضل التعبد وهو العلم، حتى إنه زين لجماعة من القدماء أنهم دفنوا كتبهم ورموها في البحر. وهذا قد ورد عن جماعة. وأحسن ظني بهم أن أقول: كان فيها شيء من رأيهم وكلامهم فما أحبوا انتشاره، وإلا فمتى كان فيها علم مفيد صحيح لا يخاف عواقبه، كان رميها إضاعة للمال لا يحلّ. وقد دنت حيلة إبليس إلى جماعة من المتصوفة حتى منعوا حمل المحابر تلامذتهم (. . .) وهذا من خفي حيل إبليس، ولقد صدق عليهم إبليس ظنه (. . .)»[٥٣٣]. وقال في مكان آخر: «وفيهم من دفن كتب العلم وقد يصلّي ويصوم ولم يعلم أن دفنها خطأ قبيح، لأن النفس تغفل وتحتاج إلى التذكير في كل وقت؛ ونعم المذكر كتب العلم، وإنما دخل إبليس على قوم منهم من حيث قدر، وكان مقصوده بدفن الكتب إطفاء المصباح، ليصير العابد في ظلمة»[٥٣٤]. وأضاف: «أول ما ابتدأ به إبليس أن أمرهم [المتزهدين] بالإعراض عن العلم، فدفنوا كتبهم وغسلوها وألزمهم زاوية التعبد فيما زعم، وأظهر لهم الخزعبلات، ما أوجب إقبال العوام عليهم فجعل إلههم هواهم، ولو علموا أنهم منذ أن دفنوا كتبهم وفارقوا العلم انطفأ مصباحهم ما فعلوا، ولكن إبليس كان دقيق المكر يوم جعل علمهم دفيناً تحت الأرض»[٥٣٥].

على أنه انوجد من مفكّري الصوفية من سعى إلى تفنيد حجة «إضاعة المال بإتلاف الكتب» هذه التي ساقها ابن الجوزي، ولكن من دون أن يشير إلى المحتج بالاسم. وهذا ما فعله مؤلف كتاب **طبقات الأولياء ابن الملقّن**. إذ قال في غمزة ضد ابن الجوزي بعد أن أورد قصة أحمد بن أبي الحواري وتغريقه كتبه: «فإن قلت: هذه إضاعة مال. قلت: لعله كان فيها شيء لا يرى تعديه إلى الغير. وقد روي نحو هذا عن سفيان الثوري الإمام، أنه أوصى بدفن كتبه، وكان ندم على أشياء كتبها عن الضعفاء. وقال: حملني عليها شهوة الحديث.

---

(٥٣٣) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٥٣٤) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(٥٣٥) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

فكأنه لما عسر عليه التميز بين الصحيح وغيره، أوصى بأن تدفن كتبه كلها، أو أن هذا من باب إلقاء أهل السفينة الأموال رجاء النجاة»(٥٣٦).

وتحدث العارف الصوفي الهجويري عن الحكمة من هذا الفعل، بعد أن هو ترجم لأبي الحواري، فقال: «وقد فعل غيره من المشايخ عين هذا، مثل شيخ المشايخ أبي سعيد فضل الله بن محمد الميهني وغيره، حين ألقوا بكتبهم في البحر. وقد قلّد فريق من المترسمين الأحرار في ذلك، لكسلهم وجهلهم. ويبدو أن أولئك الأحرار لم يكونوا يريدون بذلك غير انقطاع العلائق، وترك الالتفات، وفراغ القلب مما دون الحق. وهذا لا يصح إلا من سكر الابتداء، وحرارة الصبّ، لأن المتمكن لا يحجبه الكونان حتى تحجبه قطعة ورق، فإذا ما انقطع القلب من العلائق، فما قيمة قطعة ورق؟

أما مراده [مراد أبي الحواري] بغسل الكتب نفي العبارات عن تحقيق المعنى، فالأولى أن تنتفي العبارات من اللسان، لأن ما في الكتاب عبارة مكتوبة، وما في اللُّسُن عبارة جارية، وليست عبارة أولى من عبارة.

ويخيل لي أن أحمد ابن أبي الحواري رحمه الله، لم يجد مستمعاً في غلبة حاله، فشرح حاله على الورق، ولما اجتمع له من ذلك شيء كثير ولم يجده جديراً بالنشر، ألقى به في الماء وقال: «نعم الدليل أنت، أما وقد تحقق مرادي فمن المحال أن أنشغل عنه بك».

ويحتمل أيضاً أن يكون قد اجتمعت لديه كتب كثيرة، وكانت تمنعه عن الأوراد والمعاملات وتشغله، فأزال الشغل من أمامه، وطلب فراغ القلب للمعنى، وقال بترك العبارات»(٥٣٧).

على أن من كتبة العرب من دفن كتبه وندم على ما فعله، أو على الأقلّ نسب إليه ذلك. وترمز هذه الحكاية إلى الطريقة التي وظفت بها الرؤى والأحلام في نبذ عادة دفن الكتب: «قال الحسن بن عثمان القنطري: دفنت كتبي وأقبلت على العبادة والتشمير والاجتهاد، فرأيت النبي (ﷺ) في المنام كأنه صعد المنبر، وأشار بيده وفيها أقلام محشوة طيباً ومسكاً، فجعل يناول أقواماً قلماً قلماً، فلما تقدمت ووقفت بين يديه وقلت: «يا رسول لله

---

(٥٣٦) ابن الملقن، **طبقات الأولياء**، ص ٥٦.

(٥٣٧) الهجويري، **كشف المحجوب**، ج ١، ص ٣٣١ ـ ٣٣٢.

ناولني قلماً»، فقال: «كيف أناولك وقد دفنت علمي؟» فأصبحت فحدثت بهذا الحديث»[٥٣٨].

فهذا هذا، ومن تعنّي الكتابة تعنياً «ذهنياً» إلى تعنّيها تعنياً «مادياً». هذا ابن الأثير الشيباني عرض له مرض الفالج فكفّ يده عن الكتابة[٥٣٩]. وهذا مجد الدين بن الأثير الجزري ـ صاحب مصنف **تاريخ إربل** ـ ذكر أنه عرض له مرض كفّ يديه ورجليه فمنعه من الكتابة مطلقاً، وأقام في داره يغشاه الأكابر والعلماء. . . ويضيف ابن خلكان: «وبلغني أنه صنف هذه الكتب كلها ـ تاريخ إربل وجامع الأصول في أحاديث الرسول والنهاية في غريب الحديث وغيرها ـ في مدة العطلة، فإنه تفرغ لها، وكان عنده جماعة يعينونه عليها في الاختيار والكتابة»[٥٤٠]. وهذا ابن فطيمة، ذكره السمعاني، فقال عنه: «ومن العجب أنه قطعت أصابعه بكرمان من علة، فكان يأخذ القلم، ويترك الورق تحت رجله ويمسك القلم بكفيه فيكتب خطاً مليحاً سريعاً، يكتب في اليوم خمس طاقات خطاً واسعاً»[٥٤١]. وهذا الكاتب الأندلسي أبو صالح الشنتمري، ذكر قصته ابن بسام، فقال: «وأبو الحسن غربي النشأة، شنتمريّ الأفق، شاعر ناثر، وله من المعرفة بلسان العرب حظ وافر، وكلامه في المماثلة والسجع، جار على الطبع، ذاهب بين الجزالة والحلاوة؛ من رجل شديد الحياء، كثير الانقباض والانزواء، يرى الكتابة عليه من أشق الأشياء، لا لنبوّ طبع وقلة أدب، بل لضعف عصب، فكان لا يكتب الرقعة إلا في مدة. وكثير من الكتّاب، يشق عليه الكتاب، لزمانة تكون في يده، أو إفراط ضعف في خطه»[٥٤٢]. وهذا القاضي محيي الدين بن مجلّى قال فيه خليل بن أيبك: «لم أر في عمري من كتب النسخ وأخرج التخاريج والحواشي أحلى وأظرف ولا ألطف منه»، لكن القاضي محيي الدين هذا: «رعشت يده وارتجت كتابته أخيراً»[٥٤٣].

ودونك قصة ابن مقلة ـ الخطاط الكاتب الوزير صاحب الخط المنسوب ـ

---

(٥٣٨) أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، ج ٥، ص ٩٨ ـ ٩٩.

(٥٣٩) أبو محمد عبد الله بن أسعد اليافعي، **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان**، ٤ ج (حيدر آباد: دائرة المعارف النظامية، [١٩١٨ ـ ١٩٢٠])، ج ٤، ص ١٢.

(٥٤٠) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ٤، ص ١٤٢.

(٥٤١) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٤، ص ٥٣٩.

(٥٤٢) ابن بسام، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، مج ٢، القسم الثاني، ص ٥٧٤.

(٥٤٣) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ج ٩، ص ٣٤٦.

الذي أنشأ في الخط مدرسة، وعُدّت تخاطيطه من أجمل ما كتب العرب، نقم عليه الخليفة الراضي لسعاية أعدائه به، فكان أن انتقم منه بأشر انتقام يكون، وما كان ذلك سوى أنه أمر بقطع يده اليمنى ـ آلة كتابته. ومكث الخطاط الأقطع مدة في الحبس مقطوع اليد، وكان ينوح على يده، ويقول: «يد كتبت بها كذا وكذا مصحفاً وكذا وكذا حديثاً من أحاديث الرسول (ﷺ)، ووقعت إلى شرق الأرض وغربها، تقطع كما تقطع أيدي اللصوص!». وقد أورد الطبيب ثابت بن سنان بن قرة ـ وقد عهد إليه بمعالجته ـ في شهادة عن حاله بعد نكبته قوله: «لما قطعت يد ابن مقلة، استدعاني الراضي بالله في آخر النهار وأمرني بالدخول عليه وعلاجه (. . .) وكنت إذا دخلت عليه (. . .) ينوح على يده ويبكي، ويقول: «يد خدمت بها الخلافة ثلاث دفعات لثلاثة خلفاء، وكتبت بها القرآن دفعتين، تقطع كما تقطع أيدي اللصوص؟ فأسلّيه وأقول له: «هذا انتهاء المكروه وخاتمة القطوع»، فينشدني ويقول:

إذا مات بعضك فابك بعضاً ... فإن البعض من بعض قريب

ومن شعره يشير إلى قطع يده:

ما مللت الحياة ولكن توثقْ ... ت بأيمانهم فبانت يميني

بعت ديني لهم بدنياي حتى ... حرموني دنياهم بعد ديني

ثم أحسنت ما استطعت بجهدي ... حفظ أرواحهم فما حفظوني

ليس بعد اليمين لذة عيش، ... يا حياتي! بانت يميني فبيني

وفي هذه المأساة قال بعض الشعراء:

لئن قطعوا إحدى يديه مخافة ... لأقلامه لا للسيوف الصوارم

فما قطعوا رأياً إذا ما أجاله ... رأيت الردى بين اللها والغلاصم

ولما قطع الراضي يد ابن مقلة كتب باليسار مثلما كتب باليمين، ثم شد على يده المقطوعة قلماً وكتب بها، فلم يفرّق بين خطه قبل قطعها وبعده![٥٤٤]

---

(٥٤٤) انظر: ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص ٢٨١ ـ ٢٨٢؛ ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ٥، ص ١١٥ ـ ١١٦، ومحمد بن علي بن طباطبا بن الطقطقي، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية** (بيروت: دار بيروت، ١٩٨٠) ص ٢٧٢.

ونظيره ما حدث للكاتب ابن الزعيفريني؛ إذ كانت له فضيلة ويكتب الخط المنسوب وينظم الشعر... إلى أن نكبه الملك فرج بن برقوق بسبب ادعائه الاشتغال بأحد العلوم المستورة الباطنية ـ علم الحروف ـ وذلك سنة اثنتي عشرة وثمانمائة؛ ذلك أنه: «قطع لسانه وعقدتين من أصابعه، ورفق به عند القطع فلم يمنعه ذلك من النطق، ولزم داره وأظهر الخرس مدة أيام الناصر، ثم تكلم بعد ذلك، وأخذ في الظهور والكتابة بيده اليسرى... ومن شعره ما كتبه بيده اليسرى إلى قاضي القضاة صدر الدين علي بن الآدمي الحنفي يقول:

لقد عشت دهراً في الكتابة مفرَداً أصوّر منها أحرفاً تشبه الدرا

وقد عاد خطي اليوم أضعف ما ترى وهذا الذي قد يسّر الله لليسرى

فأجابه قاضي القضاة صدر الدين المذكور بقوله:

لئن فقدْت يمناك حسن الكتابة فلا تحتمل هماً ولا تعتقد عسرا[٥٤٥]».

وهذا عبد الرحمن بن موسى الناسخ ـ ابن المناديلي ـ ذكر ابن حجر في **دروه** أنه كان دلالاً في الكتب ونسخ كثيراً من الدواوين الشعرية وكان خطه حسناً. قطع يده الأفرم بسبب كتابة أملاها عليه أحمد القاري ـ وكان بين الرجلين عداء سياسي مكين ـ وندم الأفرم على قطع يده، لأنه قال له: «يا خوند، قطعت يدي على درهمين، فإن هذا أعطاني درهمين وقال اكتب هذا الكتاب فكتبته». فرّق له ووهبه جملة دراهم. ثم صار يكتب بشماله وأسنّ. وكان يقول: «ما وقع في أذني ألذ من قول الأفرم اقتلوا هذا واقطعوا يد هذا»؛ يعني أن القطع أخفّ من القتل[٥٤٦]. وقد أوضح الصفدي في **أعيانه** أن الخط كان رأسماله، وكان مغرى بكتابة ديوان ابن الفارض والحاجري وغيره من هذه الدواوين الصغار، وأنه لما قطعت يمينه وصار يكتب بيساره، وكان يعتذر في آخر الكتاب بأنه بيده اليسرى، ليعذره من كان بذكره مغرى.

ودونك قصة أحمد بن يحيى الحموي الرواقي الصوفي، كما أوردها ابن حجر في **إنبائه**. فقد كان الرجل مبتلى بالعلوم المستورة، لا سيما منها علم

---

(٥٤٥) ابن تغري بردي، **المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي**، ج ١، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

(٥٤٦) ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج ٢، ص ٣٤٩.

الحرف: «(. . .) وكان يتكلم في علم الحرف ويخبر عن المغيبات. ولذلك مال إليه جماعة من الأكابر وأثرى. وامتهن في سنة ثمانمائة واثنتي عشرة وقطع لسانه وعقدتين من أصابعه. ورفق به المشاعلي عند قطع لسانه، فلم يمنعه من الكلام. وكان السبب في ذلك أنه نظم لجمال الدين ملحمة أوهمه أنها قديمة، وأنه يملك. وصار بعد موت الناصر يكتب بشماله. وكتب مرة إلى الصدر الآدمي:

لقد عشت دهراً في الكتابة مفرداً أصور منها أحرفاً تشبه الدررا

وقد عاد خطي اليوم أضعف ما ترى فهذا الذي قد يسّر الله لليسرى»

وهذا مصلح الدين البروسي ـ المشتهر بوسم المولى خواجه زادة ـ اختلّت أواخر عمره رجلاه ويده اليمنى، ومع ذلك أمره السلطان بايزيد خان أن يكتب حاشية على **شرح المواقف** [المواقف للتفتزاني، وشرحه للشريف الجرجاني]، فاعتذر عن ذلك. . . فأمره السلطان ثانية بأن يكتب حاشية على شرح المواقف، فامتثل أمره، فكانوا يضعون شرح المواقف أمامه فوق الوسائد وينظر فيه ولا يقدر أن ينظر في كتاب آخر لضعف يده، حتى إنه إذا احتاج إلى تقليب ورقة يتوقف إلى أن يجيء أحدٌ فيقلبها. وكتب الحاشية المذكورة بيده اليسرى إلى أثناء مباحث الوجود، ثم توفاه الله تعالى ووصل إلى رحمته، وبقيت الحاشية، ثم أخرجها إلى البياض المولى بهاء الدين من تلامذته. فلما أتم تبييضها مات هو أيضاً. ومن غرائب الاتفاق أنه وقع آخر كلمة من تلك الحاشية كلمة: «لا يتم المطلوب»[٥٤٧].

على أن التقليد العربي شاهد على مواقف مانعة للمرأة من الكتابة، بله مانعة لها حتى من تعلم أبجدية الكتابة. إذ أورد الراغب الأصبهاني ـ في كتابه **محاضرات الأدباء** في أصل هذه الأسطورة المؤسسة لمنع المرأة من الكتابة حكايا: منها؛ ما نسبه إلى الصحابي الجليل وأمير المؤمنين عمر بن الخطاب من قوله: «جنبوهن الكتابة». ومنها؛ ما نسبه إلى جرير الشاعر الهجاء الذي لما سمع شعراً وسأل عن قائله فقيل: «امرأة فلان»، قال: «إذا زقت الدجاجة زقاء الديك فاذبحوها». ومنها؛ ما نسب إلى بشار بن برد من أنه كان يقول: «لم تقل امرأة شعراً قط إلا تبيّن الضعف فيه». فقيل له: «أَوَ كذلك

(٥٤٧) طاشكبري زاده، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**، ص ٨٤.

الخنساء؟» فقال: «تلك كان لها أربع خصى»[٥٤٨]. وإلى فيلسوف غمر رأى معلّماً يعلم جارية الخط، فقال: «لا تزد الشر شراً»[٥٤٩]. هذا ناهيك بقول أبي يزيد [البسطامي] عن زوجة أبي حامد بن خضرويه البلخي ـ وقد كانت حكيمة، وتكلمت بجرأة أمامه ـ «من أراد أن ينظر إلى رجل من الرجال مخبوء تحت لباس النسوان فلينظر إلى فاطمة»[٥٥٠]. وقول المناوي في المدرّسة الفقيهة الواعظة فاطمة بنت عباس بتورية عجيبة: «وكانت مؤنثة قد تفردت بالتذكير»[٥٥١]. وقول الصفدي في أمّ زينب البغدادية: «(. . .) وكانت تدري الفقه وغوامضه الدقيقة، ومسائله العويصة، التي تدور مباحثها بين المجاز والحقيقة. وكان ابن تيمية يتعجب من عملها، ويثني على ذكائها وخشوعها. وبحثت مع الشيخ صدر الدين بن الوكيل في الحيض وراجت، وزفرت بحور علومها وماجت، فلو عاينتها لقربت من الشيخ تقي الدين في تفضيلها. ولن أقصيه. وقلت له: هذه التي يصح أن يقال عنها: إنها بأربعة أخصية، لأنها مؤنثة قد تفرّدت بالتذكير، وعارفة لم تدخل على معرفتها تنكير». وقول الزهري: «الأدب ذكر لا يحبه إلا الذكور من الرجال»[٥٥٢]. وقول الزاهد محمد بن شهاب الزهري: «العلم ذكر لا يحبه إلا الذكور»[٥٥٣]. وقول أبي العلاء المعرّي:

علموهن النسج والغزل والرد ... ن وخلوا كتابة وقراءة

فصلاة الفتاة بالحمد والإخـ ... ـلاص تجزي عن يونس وبراءة

وما تحرّج الراغب من إيراد قول الشاعر السامي:

ما للنساء وللكتا ... بة والعمالة والخطابة؟

هذا لنا ولهن منا ... أن يبتن على جنابة

وما اكتفى هو بهذا، بل ذهب يتعزز بالتراث اليوناني، فكان أن أورد

---

(٥٤٨) أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، **الكامل في اللغة والأدب**، تحقيق عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج ١، ص ٣٤٠.

(٥٤٩) انظر مثلاً: أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، ج ٨، ص ٤٩.

(٥٥٠) الهجويري، **كشف المحجوب**، ج ١، ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

(٥٥١) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ٣، ص ٦٤.

(٥٥٢) إبراهيم بن محمد البيهقي، **المحاسن والمساوئ**، ص ٥.

(٥٥٣) المناوي، المصدر نفسه، ج ١، القسم الثاني، ص ٤٣٩.

للحكيم اليوناني دقنس ـ وأحسبه ديوجين أو بلغة القدماء أنفسهم ديوجنس (Diogène) ـ أنه لما رأى جارية تتعلم الكتابة، قال لمعلمها: «تسقي سهمها سماً لترميك به يوماً!»(٥٥٤). ولعل في هذا نفحات من التراث اليوناني المعرّب نفسه. إذ لطالما أوردت كتب تراجم قدماء الفلاسفة الأقوال المنسوبة إلى ديوجنس وإلى سقراط في معاداة المرأة والدعوة إلى منعها من الكتابة. منها: «ونظر [ديوجانس المتجرد] إلى صبيّة تعلم الكتابة فقال: لا تزيدوا الشر شراً»(٥٥٥)، ومنها: «ورأى صبيّة تتعلم الكتابة فقال: عقرب تزداد سُماً على سُمّها»(٥٥٦). ومنها: «ورأى [ديوجانس] جارية تتعلم، وهي حدثة جميلة، فقال: سيف يُسنّ للشر»(٥٥٧). ومنها: «ورأى بعض الفلاسفة جارية عند معلم يعلمها الكتابة، يا هذا، إنك تُلبس الشر سلاحاً»(٥٥٨). على أن مبدأ الذكورة كان حاضراً لدى الكثير من مفكري العرب. فقد كان محمد بن شهاب الدين الزهري يقول: «العلم ذكر يحبه ذكورة الرجال ويكرهه مؤنثوهم»(٥٥٩). وحدّث سلام أبو الهيثم قال: سمعت أبا بكر الهذلي يقول: قال لي الزهري: يا هذلي، يعجبك الحديث؟ قلت: نعم، قال: أما أنه يعجب ذكور الرجال ويكرهه مؤنثوهم(٥٦٠). وأورد المرزباني في **نور القبس** ما يلي: «قال أبو بكر [الهذلي]: قال لي الشعبي: «أتحب الشعر؟» قلت: «نعم». قال: «إنما يحبه فحول الرجال ويكرهه مؤنثوهم»»؟

وقد حذا القلقشندي حذو الراغب، فأنشأ يقول وهو يعرض إلى «مبدأ الذكورة» بوصفه أحد شروط الكتابة (لا سيما منها كتابة الدواوين): «وقد روي أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) قال في حق النساء: «جنّبوهن الكتابة، ولا تسكنوهن الغرف، واستعينوا عليهن بلا، فإن نعم تُضريهن في المسألة». ومر علي (كرّم الله وجهه) على رجل يعلم امرأة الخط، فقال: «لا تزد الشر شراً». ورأى بعض الحكماء امرأة تتعلم الكتابة فقال: «أفعى تسقى

---

(٥٥٤) الراغب الأصفهاني، **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**، ج ١، ص ٩٩.

(٥٥٥) أبو الوفاء المبشر بن فاتك، **مختار الحكم ومحاسن الكلم**، حققه وقدم له وعلق عليه عبد الرحمن البدوي، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ص ١١٤.

(٥٥٦) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٥٥٧) ابن هندو، «الكلم الروحانية في الحكم اليونانية،» ص ٤٢١.

(٥٥٨) المصدر نفسه، ص ٤٦٩.

(٥٥٩) ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، ج ١، ص ٧٠ وج ٢، ص ٤٤.

(٥٦٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٤.

سمّاً» (. . .) فإن قيل: قد كن جماعة من النساء يكتبن ولم يرد أن أحداً من السلف أنكر عليهن ذلك. فقد روى أبو جعفر النحاس بسنده إلى الحسن أن عائشة أم المؤمنين (ﷺ) كانت تكتب في مكاتباتها بعد البسملة: «من المبّرأة عائشة بنت أبي بكر حبيب الله». وحكى جعفر بن سعيد أنه ذكر لعمرو بن مسعدة كاتب المأمون توقيعات جعفر بن يحيى، فقال: «قرأت لأم جعفر على حواشي الكتب وأسفلها فوجدتها أجود اختصاراً وأجمع للمعاني». وذكر محمد بن علي المدائني في كتاب القلم والدواة أن عاملاً لزبيدة كتب إليها كتاباً فوقّعت في ظهره أن: «أصلح كتابك وإلا صرفناك عن عملك»، فتأمله فلم يظهر له شيء فعرضه على بعض إخوانه فرأى فيه في الدعاء لها: «وأدام كرامتك»، فقال: «إنها تخيلت أنك دعوت عليها، فإن كرامة النساء دفنهن»، فغيّر ذلك وأعاد الكتاب إليها فقبلته. ومن كان هذا شأنه فكيف يقال إنه لم يؤهَّل للكتابة؟ فالجواب أن حديث عائشة لم يصرَّح فيه بأنها كتبت بنفسها، ولعلها أمرت من يكتب فكتب بإملائها أو دونه، وإن ثبت ذلك عنها فغيرها لا يقاس عليها، ومن عداها من النساء لا عبرة به»[٥٦١].

هذا فضلاً عن أن الحكايات التراثية الموضوعة في معاداة المرأة القراءة والكتاب بعامة كثيرة. منها ما أورده ياقوت الحموي على لسان الزبير بن بكار: «قالت ابنة أخي لأهلنا: «خالي خير رجل لأهله لا يتخذ ضرة ولا يشتري جارية»، فقالت المرأة: «لَهذه الكتب أشد عليَّ من ثلاث ضرائر وأصعب»»[٥٦٢]. ومنها ما أورده الخطيب البغدادي ـ في **تاريخ بغداد** ـ حين قال: «حدث ابن البقّال فقال: «تزوج ابن مخلد شيخنا». قال: «فلما حُملت المرأة إليَّ جلست في بعض الأيام على العادة أكتب شيئاً والمحبرة بين يدي، فجاءت أمها فأخذت المحبرة فلم أشعر بها حتى ضربت بها الأرض وكسرتها! فقلت لها في ذلك. فقالت: «بس هذه شر على ابنتي من ثلاثمائة ضرة»»![٥٦٣] ومنها قصة الحكيم المبشر بن فاتك التي أوردها ابن أبي أصيبعة في **طبقاته**: «وحدثني الشيخ سديد الدين المنطقي بمصر قال: كان الأمير ابن فاتك محباً لتحصيل العلوم، وكانت له خزائن كتب، فكان في أكثر أوقاته إذا

(٥٦١) القلقشندي، **صبح الأعشى في كتابة الإنشاء**، ج ١، ص ٦٤ ـ ٦٥.

(٥٦٢) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ١١، ص ١٦١.

(٥٦٣) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد، أو مدينة السلام منذ تأسيسها حتى سنة ٤٦٣ هـ**، مج ١، ص ٣٢١.

نزل من الركوب لا يفارقها، وليس له دأب إلا المطالعة والكتابة، ويرى أن ذلك أهم ما عنده. وكانت له زوجة كبيرة القدر أيضاً من أرباب الدولة: فلما توفي، رحمه الله، نهضت هي وجَوارٍ معها إلى خزائن كتبه، وفي قلبها من الكتب، وأنه يشتغل بها عنها. فجعلت تندبه، وفي أثناء ذلك ترمي الكتب في بركة ماء كبيرة في وسط الدار هي وجواريها. ثم شيلت الكتب بعد ذلك من الماء وقد غرق أكثرها. فهذا سبب أن كتب المبشر بن فاتك يوجد كثير منها وهو بهذه الحال»![٥٦٤] ومنها ما أورده صاحب **المخلاة**: «حكي عن محمد صاحب أبي حنيفة قال: «كنت ذات يوم جالساً وكتب الفقه مطروحة أؤلفها، فجاءت جارية إليَّ وقالت: «قد فني الدقيق»، فذهب عن خاطري خمسمائة مسألة مما كان نصب عيني، وأردت إيداعها الأصول، فما ذكرت منها شيئاً بعد ذلك». ومن جنسه قول الأعمش: «كنت عند إبراهيم، فحدثني ستة أحاديث، فحفظتها. فلما انصرفت إلى البيت، قالت الجارية: «ما عندنا دقيق»، فنسيت الستة»[٥٦٥].

والذي يستغرب المرء له: أن الذي ما يفتأ يقرأ كتب التراجم يجدها تذكر مؤلفات لنساء، لكن ندر أن تجد كتاباً تراثياً محققاً ألفته امرأة إن لم يكن عدم. هذه دنانير ـ جارية يحيى بن خالد البرمكي ـ ذكر أن لها كتاباً مجرداً في الأغاني مشهور. وهذه شهدة ابنة أبي نصر الدينورية البغدادية، يقال إنها ألّفت جملة رسائل في الحديث والفقه والتوحيد. وهذه عائشة بنت يوسف الباعوني، ذُكر أنه كانت لها تآليف كثيرة. وهذه ابنة الكنيزي امرأة نحوية كانت في نهاية الفضل، وكانت حسنة المعرفة بالنحو واللغة، وكانت لها تصانيف صنّفتها تعرف بها. وهذه فاطمة الفقيهة ابنة علاء الدين السمرقندي، ذكر أنها ألّفت المؤلفات العديدة في الفقه والحديث، وأن مؤلفاتها انتشرت بين العلماء الأفاضل. وهذه دهماء بنت يحيى المرتضي برعت في النحو والأصول والمنطق والنجوم والرمل والسيمياء والشعر، وألّفت شرحاً لكتاب **الأزهار** في أربع مجلدات، وشرحاً لمؤلف **منظومة الكوني** في الفقه والفرائض، وشرحاً لمصنّف **مختصر المنتهى**... وتستهويني قصة هذه السيدة التي تكاد هويتها تكون مجهولة للقارئ العربي ست العجم بنت النفيس بن أبي القاسم البغدادية ـ من أعيان القرن التاسع الهجري ـ التي

---

(٥٦٤) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص ٥١٦.

(٥٦٥) العاملي، **المخلاة**، ص ١٤١.

يذكر لها مؤرخو أعمال ابن عربي شرحين على ابن عربي طالما تم الخلط بينهما وبين مؤلفات الشيخ نفسه. والحال أنه لولا بدعية هذه المرأة في التأليف لما تم هذا الخلط السعيد! يكفي من البيدر مقدار كفّ. جل هذه الأعمال ضاع، لم يكد يحفظ منها شيء.

على أن من النساء الشاعرات والكاتبات من قبلن بمثل هذه النظرة الدونية إلى كتابة المرأة ـ ويا للغرابة. تشهد على ذلك الحكاية الشهيرة التي حدثت بين نزهون بنت القلاعي ـ الشاعرة الأندلسية ـ وبَلَدِيِّها الشاعر أبو بكر المخزومي الأعمى؛ إذ جرى أن تهاجيا في مجلس الوزير أبي بكر بن سعيد بغرناطة. وقد هجاها وذم كتابتها الشعرية فأقذع:

على وجه نزهون من الحسن مسحة ... وإن كان قد أمسى من الضوء عاريا

قواصد نزهون تدارك غيرها ... ومن قصد البحر استقل السواقيا

فأعملت فكرها وقالت:

قل للوضيع مقالاً ... يتلى إلى حين يحشر

إلى أن قالت:

جازيت شعراً بشعر ... فقل لعمري من أشعر

إن كنت في الخلق أنثى ... فإن شعري مذكر!

على أن العرب ولعوا بالكتابة حتى الموت. فداموا مفتنين بالكتابة حتى الوفاة. وفي الثقافة العربية وشائج غريبة بين الكتابة والموت. وعادة ما كنا نقرأ في كتب التراجم أمثال هذه العبارة: «ولم يزل ينسخ ويصنف حتى توفاه الله على ذلك»، أو «وصنف وكتب إلى أن توفي»، أو «ولم يقطع التصنيف إلى حين وفاته». فما كان لامتهان الكتابة عند العرب اعتزال، ولا هم استحدثوا لها التقاعد. وكم ترجم أهل التراجم لمؤلف ـ شأن اللغوي أبي عبيدة مثلاً ـ فأنشأوا يقولون: «ولم يزل يصنف حتى مات، وتصانيفه تقارب مائتي تصنيف»(٥٦٦). وقد سأل الحسن بن منصور الجصّاص الإمام أحمد بن حنبل: «إلى متى يكتب الرجل [الحديث]؟» قال: «حتى يموت»(٥٦٧)، وسئل

(٥٦٦) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ٥، ص ٢٣٨.

(٥٦٧) ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ١٤٠.

سهل: «إلى متى يكتب الرجل الحديث؟» قال: «حتى يموت، ويصبّ باقي حبره في قبره»(٥٦٨). وقيل لابن المبارك: «إلى متى تكتب العلم؟» قال: «لعل الكلمة التي أنتفع بها لم أكتبها بعد»(٥٦٩).

وبالتطبيق، هذا الطبيب البغدادي يحكي عن زيارته إلى بيت المقدس فيقول عن شيخ كان يكتب وهو على فراش الموت: «وقال [صديقه عماد الدين الكاتب]: «قوموا بنا إلى القاضي الفاضل»، فدخلنا عليه، فرأيت شيخاً ضئيلاً كله رأس وقلب، وهو يكتب ويملي على اثنين، ووجهه وشفتاه تلعب ألوان الحركات لقوة حرصه على إخراج الكلام، وكأنه يكتب بجملة أعضائه»(٥٧٠).

ودونك الحكيم أبا علي بن زرعة، فقد ذكر صاحب كتاب **طبقات الأطباء** أن من أسباب مرضه الذي ذهب بحياته: «كَدُّ الخاطر بالتصنيف»(٥٧١). والفقيه سعد الدين بن مفلح الذي ذكر أنه مات فجأة بعد أن بيّض أربعة أوراق مساطير، ثم خرج فبينما هو في الطريق سقط لوجهه وحمل إلى منزله، فلما وضع مات في يوم الأحد ثالث عشر ذي القعدة سنة خمس وستين وتسعمائة(٥٧٢). عبد الله بن إبراهيم بن حكيم الخبري الذي ذكر أنه كان يكتب يوماً وهو مستند، فوضع القلم من يده، وقال: «إن هذا موت مهنأ طيب»، ثم مات، وذلك يوم الثلاثاء ثاني عشر ذي الحجة سنة ست وسبعين وأربعمائة(٥٧٣). والحافظ جعفر بن أبي طالب الدينوري ـ صاحب النسائي، والمسمى ابن السني ـ حكى عنه ولده فقال: «كان أبي رحمه الله يكتب الحديث، فوضع القلم في أنبوبة المحبرة، ورفع يديه يدعو الله تعالى، فمات. وذلك آخر سنة أربع وستين وثلاثمائة»(٥٧٤). وإليك بما ذكروه عن أبي بكر بن الشرف الأسدي من أنه مات فجأة وهو جالس يصنف. إذ حكي أنه وهو جالس يحدث ولده والقلم بيده وهو يكتب، وضع القلم في الدواة واستند إلى المخدة والتوى رأسه، فقام إليه ولده فوجده قد مات، واستذكر

---

(٥٦٨) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٣، ص ٣١٣ ـ ٣١٤.

(٥٦٩) المصدر نفسه، ص ٤٠٧.

(٥٧٠) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص ٦٣٨.

(٥٧١) المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

(٥٧٢) الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة**، ج ٢، ص ١٧٦.

(٥٧٣) السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، مج ٢، ص ٢٩.

(٥٧٤) السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٣، ص ٣٩.

الابن قصة موت والده، فقال: «والله والله ما أعلم أنه حصل له من ألم الموت ما يحصل من ألم الفصادة إلا دون ذلك»(٥٧٥). وقد ذكر الشيخ أبو الحامد العربي بن يوسف الفاسي في شرحه على **دلائل الخيرات**: «كان الشيخ الكاتب الرئيس أبو العباس أحمد بن محمد الفرديس، شيخ كتاب الإنشاء بحضرة فاس، استعار مني كتاب **الإنباء في شرح الصفات والأسماء** للإقليشي، ثم مرض مرض موته، فوجدت الكتاب عند رأسه ومعه كراريس منسوخة وأخرى معدة للنسخ، فقال لي: «إني إذا وجدت راحة كتبْت ما قدرت عليه، فإذا غلبني ما بي أمسكت». فقلت له: «ولِمَ تكلف نفسك بذلك؟» فقال لي: «إني عصيت الله بهذه الأصابع ما لا أحصيه، فرجوت أن يكون ما أعانيه، على هذه الحالة من نسخ الكتب، خاتمة لعملي وكفارة لذلك»، فكمّل الله قصده وأتم الكتاب، وتوفي في مرضه ذلك».

وقد بلغوا في ذلك الأساطير العجيبة. هذا الصوفي فريد الدين العطار هناك خرافة تتصل بمقتله مؤداها أن العطار بعد أن ضربت عنقه حَمَلَ رأسه بين يديه وعدا مدة من الزمن، وهو يؤلف في أثناء ذلك كتابه بيسر نامه؛ أي «كتاب المقطوع الرأس»! وهذا الصوفي أبو بكر النابلسي ـ مسيح الصوفية ـ حدثت له بمصر نكبة بسبب قبائح نسبت إليه، فكان أن: «سُلخ وهو حي، منكوساً، فصار يقرأ القرآن، ويملي من علوم الحقائق، وهو في ذلك الحال، فكاد أن يفتتن به الناس، فرفع الأمر للسلطان، فقال: اقتلوه، ثم اسلخوه. ففعلوا. وقيل: إنه أملى على بعض مريديه وهو على ذلك الحال مئة وخمسين بيتاً من نظمه في علوم الطريقة، وإشارات الحقيقة، وإنه ما زال يملي عليه حتى وصل السلخ إلى سرته، فمات (ﷺ)»!(٥٧٦) والأمر نفسه قيل بالإضافة إلى الصوفي السهروردي المقتول، فقد ذكر أنه: «سُلخ، فأملى حال سلخه على بعض طلبته قصيدة من نظمه ارتجالاً كل بيت منها قاعدة عظيمة لعلم من علوم الحكمة، يستخرج منه جميع قوانينه وأساليبه، وذلك بحلب سنة ست وثمانين وخمس مئة، وعمره ست وثلاثون سنة»!(٥٧٧)

ومن ظواهر الكتابة العربية أن من حكماء العرب من دفن معه بعض

---

(٥٧٥) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ١١، ص ٢٤.

(٥٧٦) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ٢، ص ٢١٢.

(٥٧٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١١.

كتاباته تيمناً بها. وقد ذكر ابن بشكوال ـ في كتاب **الصلة** ـ أن محمد بن داود التميمي ـ وكان يعرف باسم ابن الحذاء، من أهل قرطبة ـ «عهد أن يدخل في أكفانه كتابه المعروف **بالإنباء على أسماء الله**، فنثر ورقه وجعل بين القميص والأكفان، نفعه الله بذلك».

بل إنهم حتى «كتبوا» ما بعد الموت. فقد روى محمد بن الخضر بن سمري ـ المعروف باسم العيزرى ـ أنه رأى شيخه ناصر الدين الإياسي ـ عالم الحنفية ـ رآه بعد موته وهو يكتب على عادته. فقال له التلميذ: «ألم تمت؟» قال الأستاذ: «نعم». فقال له: «وكتابة بعد الموت؟» فقال: «ألم تعلم أن المرء يحشر على ما مات عليه»، فقال: «نعم»، وانتبه![٥٧٨]

هذا وقد كتب العرب كثيراً عن «الكتابة» حتى فاقت كتبهم في ظاهرة «الكتابة» المائة: ما بين كتاب ورسالة. هذا عدا الأبواب المتفرقة في الموسوعات وكتب التراجم وكتب المحاسن والمساوئ وغيرها من مظان التراث العربي الثر. إلا أنه ما كان همنا، هنا، التطرق إلى «الكتابة» بمعنى كتابة الدواوين وحيثياتها ولوازمها، وإنما فضلنا الحديث عن «تجربة الكتابة» الأدبية والفكرية. وما أفردت هذه التجربة بكتب مخصوصة، وإنما انبثت في ثنايا المتون، هذا فضلاً عن أن كتابات العرب بأكملها تجربة في الكتابة ـ وأي تجربة! على أنه لم تخل كتب التراث من الإشارة إلى أعمال ضائعة في ظاهرة «الكتابة» بهذا المعنى الذي إليه ألمعنا. لعل منها كتاب أبي الحسن القفطي الشيباني الذي ذكر له ياقوت الحموي أخبار المصنفين، وذكر له صاحب **كشف الظنون** مصنف **الدر الثمين في أخبار المصنفين**، وجمال الدين القفطي الذي ألّف **الدر الثمين في أسماء المصنفين**، وابن طيفور البغدادي الذي ذُكر له كتاب: **أخبار المؤلفين والمؤلفات**، وابن أنجب الساعي الذي ذُكر له كتاب: **أخبار المصنفين وما صنفوه**. كما ما خلا التراث العربي من أن شهد على كتب حول «آداب التأليف» التي كانت للعرب فيها تقاليد. أحدها كتاب جلال الدين السيوطي الذي يحمل من العناوين العنوان الدال: **التعريف بآداب التأليف**. وآخرها كتاب شمس الدين بن طولون: **الذيل والتوفيق على أسباب التأليف**.

---

(٥٧٨) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ٩، ص ٢١٩.

كتاب الترجمة

«(. . .) وهذا الكلام في نهاية الحكمة والبلاغة وكثرة المعاني مع نقله من لغة إلى لغة، فكيف به وهو على لغة قائله!؟»

ابن النديم معلقاً على حِكَم أوردها لأرسطو

«وأما الكتب المصنّفة في الحكمة الطبيعية والإلهية والرياضية فأكثرها ليس بإسلامي بل يوناني ولاتيني، لأن معظم الكتب بقي في بلادهم [بلاد الأعاجم] ولم ينقل إلى العربي إلا الشاذ النادر، وما نقل لم ينقل على أصل معناه لكثرة التحريفات في خلال التراجم كما هو أمر مقرر في نقل الكتب من لسان إلى لسان».

حاجي خليفة

«وقد نُقلت هذه الكتب من أمة إلى أمة، ومن قرن إلى قرن، ومن لسان إلى لسان، حتى انتهت إلينا، وكنا آخر من ورثها ونظر فيها».

قول أورده الجاحظ

«ألا ترى هذه الأمة قد ترجمت جميع علوم الأمم!»

ابن عربي

العرب في أصل دلالة لفظ «الترجمة» على مذهبين: منهم من ذهب إلى أنها هي بنفسها كلمة معربة. وفي هذا قال الصولي في شرحه لكتاب **أدب الكاتب**: «أصل هذه اللفظة فارسية وكذا الترجمان، وقد تكلمت بها العرب بعد أن عرّبتها». ومنهم من بحث لها عن أصل في العربية ذاتها، زعم أن منه انحدرت. إذ إن ابن الجواليقي ذهب في شرحه للكتاب ـ أدب الكاتب ـ إلى القول: «وقوله «ترجمة»، [فإن] «الترجمة» تفسير لسان بلسان آخر، وهو تَفعِلة من رجمتُ أرجم رجماً إذا ظننتُ وحدستُ، ومنه قوله تعالى: ﴿**رجماً**

بالغيب[1]﴾ (. . .) فكأن الترجمان الذي يصيب بظنه معنى كلام المتكلمين بلسانين». هذا من جهة الأصل، أما من جهة التداول، فتكاد تجمع المعاجم العربية على أن أول استعمال لمدلول «الترجمة» كان بمعنى «تفسير الكلام». ففي **القاموس المحيط** و**تاج العروس** و**لسان العرب** ورد أن «ترجم الكلام»: فسّره ووضّحه.

ومهما يكن من أمر، فقد انطبع استعمال مفهوم «الترجمة»، في الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية، بهذه السمات التي وجدناها دائرة بين «التعريب» و«الاشتقاق» و«الاستعمال». إذ انطبعت هي، منذ البدء، بطابع «الظن» و«الحدس» و«التخمين». ومن ثمة هذه «الهشاشة الأصلية» التي رافقت فعل الترجمة العربي بلا انكفاف عنه ولا انفكاك منه. فالمترجم ظل بهذا المعنى «راجماً» بالمعنى؛ أي محاولاً بِتَرَجُّمِهِ هذا على المعنى إصابة «معنى كلام المتكلمين بلسانين». ويلحق بهذا ما ذكره الصولي ـ في **أدب الكاتب** ـ من قوله «ترجمت له الأمر، أوضحته له»، إذ ظل العرب ينظرون دوماً في أمر الإيضاح، وما اكتفوا بالتعريب بل تجاوزوه إلى التقريب، خصوصاً عندما تعارضت بيانيتهم بعجمة التراجمة. هو ذا سر ذلك التعالق الأصلي ـ في الثقافة العربية الإسلامية ـ بين «الترجمة» و«البيان». وهو تعالق إشكالي، بل متصل الإشكالية.

وكائناً ما كان، فإنه يخطئ من يظن أن الجدل حول مسألة «الترجمة» ـ المتأصل في الثقافة العربية الإسلامية ـ ظل جدلاً لفظياً، وإنما تجاوز ذلك إلى النظر في حرفة الترجمة أو صنعتها، بل إلى استشكال أمرها. فقد أدرك القدماء أن الترجمة «حرفة» و«صنعة»، وأن ما كل من أنس من نفسه القيام بها قام، وأن ما كل من ادعى الترجمة فهو مترجم، وأن ثمة من المترجمات ما لا يستجيزه إلا من كان عُرياً من الترجمة وعن كل نظر في الترجمة بمعزل، وأن أهل الترجمة كثير إن عدُّوا والتراجمة منهم قليل إن حُقّق أمرهم ـ وكيف لهذا الذي يدعي الترجمة أن يترجم وليس له صنعة الترجمة ولا آلتها؟ وأن صناعة الترجمة يحق فيها أن توصف بما وصف به الجاحظ صناعة الكلام: «كثيرة الدخلاء والأدعياء هي، قليلة الخلص والأصفياء، والنجابة فيها غريبة، والشروط التي تستحكم بها الصناعة بعيدة سحيقة». ثم، بعد هذا وذاك، من ظن أن الترجمة

---

(١) القرآن الكريم، «سورة الكهف،» الآية ٢٢.

سهلة، فما عرفها حق معرفتها. . . ولا نملك هنا إلا أن نقول لمن أقبل على الترجمة ما كان يقوله أبو العباس المبرد إذا ما هو أراد مريد أن يقرأ عليه **كتاب سيبويه**: «هل ركبت البحر؟» تعظيماً للكتاب، فنقول لكل مقبل على الترجمة: «هل ركبت البحر؟» استصعاباً لما فيها، في زمن صار من علاماته استسهال أمر الترجمة. ومن تعرض لساحل بحر الترجمة وهو لا يحسنها، فالظاهر غرقه.

هذا وقد تنبه القدماء لا إلى اشتكال أمر الترجمة فحسب، وإنما إلى اعتياصها، بل حتى إلى إمكان استحالتها. فتعرض الجاحظ إلى رأي يبدو أنه كان شائعاً في الثقافة العربية الإسلامية يذهب إلى فكرة «استحالة ترجمة الشعر»، وقال: «والشعر لا يستطاع أن يترجم، ولا يجوز عليه النقل؛ ومتى حُوِّل تقطّع نظمه وبطل وزنه، وذهب حسنه وسقط موضع التعجب، [لا] كالكلام المنثور»[٢]. وبالتطبيق، لما عرض صاحب كتاب **صوان الحكمة** إلى ترجمة شعر هوميروس قال: «وقد نقل اصطفن شيئاً من أشعاره من اللغة اليونانية إلى العربية. ومعلوم أن أكثر رونق الشعر ومائه يذهب عنه [في] النقل، وجلّ معانيه يتداخله الخلل عند تغيير ديباجته»[٣].

هذا عن استحالة الترجمة، أما عن إمكانها، فدونك قصة الترجمة العربية تستطلع طلعها. وما كانت هذه القصة سوى بيان بإمكان الترجمة وتحقيق: بدأت الحضارة الإسلامية بالتهييء للترجمة عن طريق علماء الكلام الذين اجتهدوا في وضع المصطلح. وقد ذكر الجاحظ ـ وهو البياني المتكلم ـ هذه الجهود، فقال عن المتكلمين: «وهم تخيروا تلك الألفاظ [الاصطلاحات التي لا عهد للعرب بها من ذي قبل] لتلك المعاني [المعاني الكلامية والفلسفية المستحدثة]، وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء، وهم اصطلحوا على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب اسم، فصاروا في ذلك سلفاً لكل خلف، وقدوة لكل تابع. ولذلك قالوا: العرض والجوهر، وأَيْسَ وليس، وفرّقوا بين البطلان والتلاشي، وذكروا الهذية والهوية والماهية وأشباه ذلك»[٤].

---

(٢) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **كتاب الحيوان**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦)، ج ١، ص ٧٥.

(٣) أبو سليمان محمد بن الطاهر السجستاني، **صوان الحكمة وثلاث رسائل**، حققه وقدم له عبد الرحمن البدوي (طهران: انتشارات بنياده فرهنك إيران، ١٩٧٤)، ص ١٩٣.

(٤) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام هارون، ط ٤ (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، مج ١، ج ١، ص ١٣٩.

والحال أن مشكلة الترجمة لم تطرح، هنا، وإنما بدأت تنطرح لما لاحظ البيانيون العرب، بداية، خروج المترجمين المولدين المحدثين ـ من الموالي المشتغلين ببيت الحكمة آنذاك ـ عن دليل الترجمة العربية الذي بدأ إرساء قواعده المتكلمون. وهذا ما لاحظه بحق أبو الريحان البيروني ـ في مقدمة كتابه **تحديد نهايات الأماكن** ـ حين ندد باستعمال المترجمين والمفكرين العرب القدامى لبعض الألفاظ اليونانية المستغربة المستوحشة المستهولة التي دخلت أول الأمر كتب المترجمين الأوائل والتي صير إلى التهويل بها على الناشئة من دون استعمال اللفظ العربي المقابل لها، فقال منتقداً: «ونحن نراهم يستعملون في الجدل وأصول الكلام والفقه طرقه [طرق المنطق] ولكن بألفاظهم المعتادة فلا يكرهونها. فإذا ذكر لهم إيساغوجي وقاطيغورياس وباري أرمينياس وأنولوطيقا رأيتهم يشمئزون وينظرون إليك نظر المغشيّ عليه من الموت. وحق لهم، فالجناية من المترجمين. إذ لو نقلت الأسامي إلى العربية فقيل كتاب المدخل والمقولات والعبارة والقياس والبرهان لوجدوا متسارعين إلى قبولها غير معرضين عنها»[5]. إذ كانت قد: «جازت هذه الألفاظ في صناعة الكلام حين عجزت الأسماء عن اتساع المعاني»[6] ولذلك قيل في حينه: «الأيسية» و«الليسية» قصدوا بها الاشتقاق من «أيس» و«ليس»؛ أي «من حيث هو» و«ليس هو». وقد بقي هذا الأثر الكلامي في لغة الكندي واضحاً بدّياً، فكنا نجده يتحدث عن «تأييس الأيسات عن الليس»؛ بمعنى إيجاد الموجودات من العدم.

ونحن نتصور أن الترجمات العربية عن الأصول الأجنبية ولدت تامة مكتملة، ولا كما نتصور. إذ ثمة، على التحقيق، كانت رسوب من الترجمات ومطاوٍ. هذا مثلاً كتاب ديسقوريدس ـ وهو كتاب في علم النبات ـ نقله أيام المتوكل اصطفن بن بسيل، إلا أنه بعده تصفّحه حنين بن إسحق فصحح الترجمة وأجازها، بما يوحي أن اللغة العربية لم تتشرب الترجمات الأولى إلا بالمعاودة والمراجعة، ولم يهتد المترجمون الأوائل إلى تقييد المعاني إلا بعد التهذيب والتشذيب. وما بقي الأمر عند هذا الحد، بل إن الصيدلاني العربي الأندلسي أحمد بن مفرج الأموي ألّف بهذا الصدد كتاب **شرح حشائش**

---

(٥) ذكر في: عبد الكريم اليافي، «مشكلات الترجمة والتعريب التي تواجهها الثقافة العربية،» **مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق**، السنة ٦٣، العدد ٢ (نيسان/أبريل ١٩٨٨)، ص ١٩٧.

(٦) الجاحظ، المصدر نفسه، مج ١، ج ١، ص ١٤١.

ديسقوريدوس وأدوية جالينوس والتنبيه على أوهام ترجمتها[٧] يستدرك فيه، من جديد، على ما فات الترجمتين السابقتين.

والحال أنه يخطئ من يعتقد أنه ما كانت للعرب أنظار في «نظرية الترجمة»، بل الذي يجب أن يعلم أنه ظهرت مشاكل الترجمة بظهور الترجمة العربية ذاتها. فلا انفصال، في التقليد الترجمي العربي، بين ظهور الترجمة وظهور مشاكلها، وذلك حتى لربما ساغ لنا القول: «**إن تاريخ الترجمة العربية هو، بمعنى ما من المعاني، تاريخ مشاكلها**».

هذا وقد ذكر الشهرستاني ـ في كتاب **المِلل والنِّحَل** ـ أزيد من ستة عشر ناقلاً، وذكر ابن النديم ـ في كتاب **الفهرست** ـ سبعة وأربعين مترجماً عن اليونانية، وخمسة عشر عن الفارسية، وثلاثة عن السنسكريتية. أما ابن أبي أصيبعة فقد ذكر من النقلة ما يربو على الخمسين. هذا عدا المبثوث من أسامي المترجمين الغفل في ثنايا وتضاعيف ومطاوي الكتاب مما يكاد لا يحصره عد. وذكر حاجي خليفة ـ في مصنف **كشف الظنون** ـ منهم أزيد من خمس وعشرين.

وقد عرف محققو العرب التمييز بين ثلاثة أنواع من الترجمة: الجيدة، والمتوسطة، والضعيفة. وما تورعوا في وصف بعض الترجمات بأقسى الأوصاف. هذا حنين بن إسحق المترجم ـ على الخبير وقعنا ـ لم يتردد في وصف ترجمات بعض أهل صناعته، وذلك في **رسالته المشهورة إلى علي بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وبعض ما لم يترجم**، بأن ترجمة سرجيس الرأس عيني كانت طوراً «ترجمة غير محمودة»، وطوراً «ترجمة رديئة»، وطوراً آخر «ترجمة سوء»، كما لم يتردد في نعت ترجمة يوسف الخوري وتيوفيل الرهاوي بأنها كانت «ترجمة خبيثة رديئة» و«ترجمة غير محمودة». وبالضد من هذا، قالوا عن بعض الترجمات بأنها «ترجمة جيدة»، أو «ترجمة مُرضية». وذلك مثلما قالوا عن بعض المترجمة: «كان جيد النقل»، و«كان حسن الترجمة»، و«كان جليلاً في ترجمته». . . وقالوا: «كان جيد المعرفة بالنقل»، وقالوا: «كان أحد النقَلة المجودين». . . كذا كان

---

(٧) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان، ٤ مج، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧)، مج ١، ص ٢١٢.

حال المجودين من التراجمة، عندهم، شأن حنين بن إسحق وحبيش وابن زرعة. وفي المقابل، ذكروا عن الأبرش وسرجيس الراسي وأبي سهل الكوهي بأنهم كانوا من متوسطي النقل. وضعّفوا ابن شهدي الكوفي. وتحدث أبو حيان التوحيدي ـ في كتاب **الإمتاع والمؤانسة** ـ عن ابن زرعة فقال: «وأما ابن زرعة فهو حسن الترجمة، صحيح النقل، كثير الرجوع إلى الكتب، محمود النقل إلى العربية»(٨)، كما وصف عيسى بن علي بأنه كان: «حجة في النقل والترجمة»(٩). تلقاء هذا، ترجم لابن السمح فرأى أنه كان دون هؤلاء في النقل، وترجم ليحيى بن عديّ، فقال عنه: «وأما يحيى بن عدي، فإنه كان شيخاً لين العريكة فَروقة، مشوَّه الترجمة»(١٠). وبين هذين ثمة ابن الخمار الذي وصفه بأنه كان: «مَرضيّ الترجمة»(١١).

وبعد، فإن التراجمة على درجات. وقد أمكن ـ بناء على إشارات أصحاب الترجمة ـ إقامة ضرب من السلالم للمترجمين: هذا نقله في غاية الجودة، أو هو ناقل مجوّد، وذاك مرضيّ النقل، وثالث متوسط النقل، ورابع قريب الحال في الترجمة، أو قريب النقل، وما هو في درجة من قبله. . .

هذا وقد أشاد أغلب كتاب التراجم والطبقات بترجمات إسحق بن حنين وما زالوا يغالون في مدحها حتى انتهوا إلى جعلها معياراً على الترجمة الجيدة. أكثر من هذا، هذا حبيش بن الحسن بن الأعسم ـ وهو أحد تلاميذ حنين والناقلين من اليوناني والسرياني إلى العربي ـ كان حنين يقدّمه ويعظّمه ويصفه ويرضى نقله، وقد قال عنه: «وحبيش رجل مطبوع على الفهم، ويروم أن يقتدي بطريقي في الترجمة»(١٢)، حتى قيل: «من جملة سعادة حنين صحبة حبيش له، فإن أكثر ما نقله حبيش نسب إلى حنين، وكثيراً ما يرى الجهال شيئاً من الكتب القديمة مترجماً بنقل حبيش فيظن الغرّ منهم أن الناسخ أخطأ في

---

(٨) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **كتاب الإمتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى**، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين (بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، [١٩٥٣])، ج ١، ص ٣٣.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١١) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(١٢) «رسالة حنين بن إسحاق إلى علي بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وبعض ما لم يترجم،» في: عبد الرحمن بدوي، **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ١٥٧.

الاسم، ويغلب على ظنه أنه حنين وقد صحّف فيكشطه ويجعله لحنين»[13].

وذلك مثلما عرفوا أن بداية الترجمة غير نهايتها، وشهدوا على التطور في النقل. وهكذا، بعد أن وصف شيخ المترجمين العرب حنين بن إسحق ترجمة سرجيس الرأس عيني، في رسالته التي ألمعنا إليها سابقاً، بأنها كانت: «ترجمة رديئة»، عاد لينصف في الحكم، فيقول: إن المترجم ما لبث، مع تطور العمر، أن ارتاض في الترجمة وخبرها شيئاً فشيئاً، حتى صارت ترجمته أصلح مما كان عليه الأمر في شبابه يوم كان: «بعد ضعيفاً لا يقوى على الترجمة»[14]. وذكر عن كتاب جالينوس **في حيلة البرء** ما يلي: «وقد كان ترجم هذا الكتاب إلى السريانية سرجيس، فكانت ترجمته الست المقالات الأولى وهو بعد ضعيف لم يقوَ في الترجمة، ثم إنه ترجم الثماني المقالات الباقية من بعد أن تدرّب، فكانت ترجمته لها أصلح من ترجمته المقالات الأُوَل»[15]. ذاك هو معنى «الارتياض على الترجمة» عندهم. وقد ميّزوا بهذا الصدد بين المترجم «المرتاض» على الترجمة، والمترجم «غير المرتاض»، ونصحوا المترجمين بضرورة «الارتياض» على الترجمة، وحدسوا الفارق بين من «ارتاض» منهم، ومن لم «يرتض».

على أنهم لم يعرفوا نقد ترجمات الآخرين وحسب، وإنما عرفوا نقد ترجماتهم أنفسهم. هذا حنين بن إسحق كم ذكر من مرة أنه «أعاد ترجمة» أحد الكتب، وقد قال ـ في رسالة له إلى علي بن يحيى عن ترجمته لكتاب **في الفِرَق** لجالينوس: «ترجمته وأنا شاب (. . .) من نسخة خطية مشوهة، ثم لما بلغت الأربعين من عمري طلب إليَّ تلميذي حبيش أن أصلحها بعد أن كنت قد جمعت قدراً من المخطوطات اليونانية، وعند ذلك رتبت هذه بحيث نسقت منها نسخة صحيحة قارنتها بالنص السرياني ثم صححتها. وتلك عادتي التي اتبعتها في كل ما ترجمته»[16]. وقس على ذلك ما قاله عن كتاب آخر

---

(13) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، **أخبار العلماء بأخبار الحكماء** (القاهرة: مكتبة المتنبي، [د. ت.])، ص ١٢٢.

(14) «رسالة حنين بن إسحاق إلى علي بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وبعض ما لم يترجم،» ص ١٥١.

(15) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(16) أبو زيد العبادي حنين بن إسحاق، **كتاب العشر مقالات في العين**، طبع النص العربي وترجمه إلى الإنجليزية مع بيان شرح المصطلحات ومعجم الأسماء الطبية ماكس مايرهوف (سوسة: دار المعارف، ١٩٨٩)، ص ٢٩.

لجالينوس هو كتاب **في القوى الطبيعية** الذي كان قد نقله عن السريانية وهو لا يزال بعد «فتى» في السابعة عشرة من عمره، ويعترف أنه انتظر أن يبلغ نحو الثلاثين حتى يستطيع حينها أن يقول: «التأمت لي عدة صالحة من العلم في نفسي وفي ما ملكته من الكتب». وثلّث بما ذكره عن كتاب جالينوس **في الفِرَق**: «وقد كان ترجمه قبلي إلى السرياني رجل يقال له ابن سهدا من أهل الكرخ، وكان ضعيفاً في الترجمة. ثم إني ترجمته وأنا حدث من أبناء عشرين سنة أو أكثر قليلاً لمتطبب من أهل جنديسابور يقال له شيريشوع بن قطرب من نسخة يونانية كثيرة الأسقاط. ثم سألني بعد ذلك، وأنا من أبناء أربعين سنة أو نحوها، حبيش تلميذي إصلاحه بعد أن كانت قد اجتمعت له عندي عدة نسخ يونانية، فقابلت تلك بعضها ببعض حتى صحّت منها نسخة واحدة. ثم قابلت بتلك النسخة السرياني وصححته. وكذلك من عادتي أن أفعل في جميع ما أترجمه. ثم ترجمته من بعد سنيات إلى العربية لأبي جعفر محمد بن موسى»[17]. وكثيراً ما ذكروا عن مترجم ما ـ شأن أيوب المعروف باسم الأبرش ـ أن: «ما نقله في آخر عمره (. . .) أجود مما نقله قبل ذلك»[18]. وذكروا عن ابن شهدي الكرخي أنه كان مثل أبيه [شهدي الكرخي الذي قيل عنه: إنه كان قريب الحال في الترجمة]، ثم إنه في آخر عمره فاق أباه[19].

وكثيراً ما مدحوا العبارة الترجمية السهلة القريبة المأخذ، وبالضد من ذلك، كثيراً ما ذموا العبارة المستوعرة المستكرهة التي كانوا يسمونها بالعبارة «العفيطة» و«الغلقة»، ويسمّون ما ينتج منها من اعتياص المعنى بوسم «قلق العبارة». وميّزوا بين أن يكون النقل صحيحاً، وأن يكون فصيحاً، هذا غير ذاك، وما كان إتقان المعنى بمثل إتقان اللفظ ولا ينوب عندهم منابه، لا ولا هو يسدّ مسده؛ فقالوا، مثلاً، عن هلال بن أبي هلال الحمصي: «كان صحيح النقل، ولم يكن عنده فصاحة ولا بلاغة في اللفظ»[20].

واعتبروا الترجمة عملاً متصلاً يكاد لا ينتهي، فتركوا بعض ترجماتهم

---

(١٧) «رسالة حنين بن إسحاق إلى علي بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وبعض ما لم يترجم،» ص ١٥١.

(١٨) أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ص ٢١٧.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

مفتوحة على الأفق مشرّعة على الممكن. ولنا في العودة المستأنفة إلى قصة ترجمة كتاب ديسقوريدس ـ وقد سبق أن ذكرناها في ما تقدم ـ خير مثال. إذ ذكر ابن جلجل في مدخل كتاب فسر فيه أسماء الأدوية المفردة من كتاب ديسقوريدس أن هذا الكتاب: «ترجم بمدينة السلام في الدولة العباسية في أيام جعفر المتوكل، وكان المترجم له اصطفن بن بسيل الترجمان من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي، وتصفّح ذلك حنين بن إسحاق المترجم، فصحح الترجمة وأجازها، فما علم اصطفن من تلك الأسماء اليونانية في وقته له اسماً في اللسان العربي فسره بالعربية، وما لم يعلم له في اللسان العربي اسم تركه في الكتاب على اسمه اليوناني اتكالاً منه على أن يبعث الله بعده من يعرف ذلك ويفسره باللسان العربي؛ إذ التسمية تكون بالتواطؤ من أهل كل بلد على أعيان الأدوية بما رأوا، وأن يسموا ذلك إما باشتقاق أو بغير ذلك من تواطئهم في التسمية، فاتكل اصطفن على شخوص يأتون بعده ممن عرف أعيان الأدوية التي لم يعرف هو لها اسماً في وقته فيسميها على قدر ما سمح في ذلك الوقت فيخرج إلى المعرفة»(٢١).

وميّزوا تمييزاً جلياً بين الترجمة التي تكون مباشرة والترجمة التي تكون عن لغة وسيطة، فسمى حنين بن إسحق الترجمة عن اللغة الأصلية باسم «الترجمة من الرأس»، واعتبر أنها «أبلغ» وأن «الأمر يكون فيها أشد انتظاماً». وما ترجموا كل ما ترجموه «من الرأس»، وإنما لجأوا إلى وسيطة أو وسائط ـ وسمّوا هذه الترجمة الموسطة «الترجمة من الترجمة». وقد ذكر حنين بن إسحق كتاب جالينوس ـ الموسوم بوسم **كتاب في تركيب الأدوية** ـ وقال عنه: «وقد كان ترجم هذا الكتاب سرجس وترجمه في خلافة أمير المؤمنين المتوكل ليحيى بن ماسويه وترجمه من ترجمتي إلى العربية حبيش لمحمد بن موسى»(٢٢). فبين اليونانية والعربية كثيراً ما انتصبت السريانية. إذ عادة ما كان ينقل الكتاب، نقلاً أولاً، من اليونانية إلى السريانية، وفي حقبة ثانية، ينقل إلى العربية. ترجمة ترجمة.

وكان أن وضعوا «معايير» للترجمة، وتحدثوا عما سمَّوه: «مبلغ قوة كل

(٢١) المصدر نفسه، ص ٤٥٣.

(٢٢) «رسالة حنين بن إسحاق إلى علي بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وبعض ما لم يترجم،» ص ١٧١.

واحد من أولئك المترجمين في الترجمة»[٢٣]، رابطين بين «العمل الترجمي» و«القوة على الترجمة»، فكان أن اشترطوا في المترجم شروطاً كثيرة:

منها؛ إتقان اللغة المنقول عنها إتقاناً. هذا حنين بن إسحق، مثلاً، يذكر عنه أنه أحكم اللسان اليوناني إحكاماً لا مزيد عليه[٢٤]. وقد اعتبروا كل من لا يعرف لغة بأحق المعرفة، ويتسور على الترجمة منها «متعدّ لحقوق» تلك اللغة.

ومنها؛ إتقان اللغة المنقول إليها ـ العربية هنا ـ هذا حنين بن إسحق ـ الذي تقدم الكلام عليه ـ تحكى عنه في تعلمه اللغة العربية وإتقانه لها الحكايات[٢٥]، وما زال يفعل حتى قيل عنه إنه تعلم اللغة عن سيبويه، بل عن الخليل، وأنه صنف في اللغة العربية تصانيف حسنة[٢٦]. فقد تحقق له بهذا إتقان اللسانين. وما كان بمتحقق في الترجمة من لم يجمع بين اللسانين. ولذلك قال عنه ابن جلجل: «[كان] عالماً بلسان العرب، فصيحاً باللسان اليوناني جداً، بارعاً في اللسانين بلاغة بلغ بها تمييز اللسانين»[٢٧]، كما استحق منه أن يوصف بوصف «جلال الترجمة»: «وكان جليلاً في ترجمته»[٢٨]. وهذا قسطا بن لوقا قال عنه ابن النديم: «كان فصيحاً في اللغة اليونانية جيّد العبارة بالعربية». وقال عنه ابن أبي أصيبعة: «ونقل قسطا كتباً كثيرة من كتب اليونانيين إلى اللغة العربية، وكان جيّد النقل فصيحاً باللسان اليوناني والسرياني والعربي، وأصلح نُقولاً كثيرة»[٢٩]. وبالضد، هذا فثيون الترجمان ذكره أهل التراجم فقالوا عنه: «وجدت نقله كثير اللحن، ولم يكن يعرف علم العربية أصلاً»[٣٠]. وإذ تنبّه منظرّو الترجمة العربية إلى أهمية معرفة الناقل باللغة المنقول منها قال ابن عربي في إشارة لطيفة إلى هذا المعنى ـ في مطاوي كتابه **الفتوحات المكية**: «لو لم يكن المترجم عالماً

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٢٤) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص ٢٣٥.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(٢٧) أبو داود سليمان بن حسان بن جلجل، **طبقات الأطباء والحكماء**، تحقيق فؤاد سيد، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، ص ٦٨.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٢٩) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

بالمعنى الذي دل عليه لفظ المتكلم به لما صح أن يكون هذا مترجماً، ولا كان ينطلق على ذلك اسم الترجمة»[٣١].

وثالث هذه الشروط، بعد إتقان اللغة المنقولة والمنقول عنها، المعرفة بالثقافة المنقول عنها. إذ يذكر ابن أبي أصيبعة عن حنين بن إسحق أنه: «كان مهتماً بنقل الكتب الطبية وخصوصاً كتب جالينوس حتى إنه في غالب الأمر لا يوجد شيء من كتب جالينوس إلا وهي بنقل حنين أو بإصلاحه لما نقل غيره»، وقد علل ابن أبي أصيبعة ذلك بقوله: «وإنما ذلك لفصاحته وبلاغته، ولمعرفته أيضا بآراء جالينوس، ولتمهره فيها [هو ذا الشرط الثالث يذكر]»[٣٢].

وميّزوا في العمل الترجمي بين مرحلتين: مرحلة «النقل» أو «الترجمة»، ومرحلة «الإصلاح» أو «التصفح» أو «التهذيب». وكثيراً ما ذكر كبار مترجمي العرب أنهم «أصلحوا» أو «صححوا» ترجمة مدخولة أو منقوصة أو مثلومة. ومنه ما ذكره حنين بن إسحق من أمر ترجمته أحد كتب جالينوس الأخلاقية، فقال: «ثم إن بختشيوع سألني أن أتممه له، فدفعته إلى رجل رهاوي يقال له توما، فترجم ما كان بقي وتصفحته وأصلحته وأضفته إلى المتقدم»[٣٣].

وقد وضعوا للترجمة أميناً. فهذا المأمون أحضر حنين بن إسحق وأمره بنقل ما يقدر عليه من كتب الحكماء اليونانيين إلى العربي وإصلاح ما ينقله غيره[٣٤]. وقد ذكر أيضاً أنه تولى الترجمة للمتوكل أميناً على الترجمة، وأنه: «وضع له كتّاباً نحارير عالمين بالترجمة، وكانوا يترجمون ويتصفّح ما ترجموا»[٣٥]. ومن هنا أنشأ العرب مهنة «الأمين على الترجمة»، وتولاها حنين بن إسحق، ويوحنا بن البطريق، ويوحنا بن ماسويه وغيرهم[٣٦]. قال ابن جلجل عن حنين بن إسحق في عرض كلام طويل: «(. . .) ثم اختير للترجمة، وائتمن عليها، وكان المتخيّر له جعفر المتوكل على الله، ووضع

---

(٣١) محي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، ٤ مج (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، مج ١، ص ١٤٤.

(٣٢) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص ٢٣٨.

(٣٣) «رسالة حنين بن إسحاق إلى علي بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وبعض ما لم يترجم،» ص ١٧٦.

(٣٤) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(٣٦) القفطي، **أخبار العلماء بأخبار الحكماء**، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

له كتّاباً نحارير عالمين بالترجمة، كانوا يترجمون ويتصفّح حنين ما ترجموا، كأسطيفن بن باسيل، وحبيش، وموسى بن أبي خالد الترجمان، ويحيى بن هارون»(٣٧). وقال عن يوحنا بن البطريق: «كان أميناً على الترجمة، حسن التأدية للمعاني، بكيء اللسان في العربية، وترجم كثيراً من كتب الأوائل»(٣٨). وقال عن يوحنا بن ماسويه: «ووضعه [الرشيد] أميناً على الترجمة، ووضع له كتّاباً حذاقاً يكتبون»(٣٩). فأبدعوا بذلك معنى متحصلاً في الترجمة؛ معنى «الأمانة على الترجمة» من حيث هي «استئمان» و«ضمان أمان».

ولما ذكر الترجمان سرجس الراسي قيل عنه: «وقد نقل كتباً كثيرة، وكان متوسط النقل. وكان حنين يصلح نقله، فما وجد بإصلاح حنين فهو الجيد، وما وجد غير مصلح فهو وسط»(٤٠). وكان إذا كثرت الكتب على حنين وضاق عليه الوقت استعان بقيضا الرهاوي في نقلها ثم يصلحها بعد ذلك(٤١). وهذا أبو سعيد سنان بن ثابت بن قرّة عرف عنه إصلاحه لعبارة المترجم أبي سهل الكوهي في كل كتبه، وذلك لأن أبا سهل سأله ذلك(٤٢). وقد ذكر أبو حيان التوحيدي عن أبي بكر القومسي أنه كان: «محمود العناية في التصحيح والإصلاح والقراءة»(٤٣).

ولئن كان مما عانته الترجمة العربية اضطرارها إلى توسل لغة وسطى بين اليونانية والعربية ـ الرومية أو السريانية ـ وأحياناً إلى لغتين وسيطتين ـ الرومية ثم السريانية بين اليونانية والعربية ـ فإن مفكري الترجمة كانوا واعين بهذا الأمر تمام الوعي. هذا ابن أبي أصيبعة يقول: «ووجدت بعض الكتب الست عشرة لجالينوس، وقد نقلها من الرومية إلى السريانية سرجس المتطبب، ونقلها من السريانية إلى العربية موسى بن خالد الترجمان، فلما

---

(٣٧) ابن جلجل، **طبقات الأطباء والحكماء**، ص ٦٧.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٦٧ ـ ٦٩.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٤٠) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص ٢٥٧.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

(٤٣) أبو حيان التوحيدي، **كتاب الإمتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى**، ج ١، ص ٣٤.

طالعتها وتأملت ألفاظها تبين لي بين نقلها [الموسط] وبين الست عشرة التي نقل حنين [نقلاً مباشراً] تباين كثير وتفاوت بيّن. وأين الألكن من البليغ، والثرى من الثريا»[٤٤].

هذا وما وقفوا عند «التعريب» صرفاً، وإنما تجاوزوه إلى «التقريب». فكانت الترجمة العربية «تعريباً»، على التحقيق، و«تقريباً»، على التدقيق. ما اكتفت بالنقل وتأدية المعنى المناسب، وإنما تجاوزته إلى جهد تيسير تربوي اقتضى منها إيضاح المشكل في الترجمة، وتوضيح المستصعب منها، وتبسيط العويص، وتجلية المعمّى... هذا حنين ابن إسحق يذكر عنه أنه: «كان جليلاً في ترجمته، وهو الذي أوضح معاني كتب أبقراط وجالينوس ولخصها أحسن تلخيص، وكشف ما استغلق منها، وأوضح مشكلها»[٤٥]. كيف لا يكون الأمر كذلك وها هو يذكر ترجمته لأحد كتب جالينوس، فيقول: «تفسيره لكتاب عهد بقراط، هذا الكتاب مقالة وحدة. وقد ترجمته أنا إلى السريانية وأضفت إليه شرحاً عملته للمواضع المستصعبة منه»؟[٤٦] ثم ما فتئوا أن أرفقوا العمل الترجمي بالحس التقريبي، وذلك لما ألّفوا سلسلة كتب مبسطة أنشأوا بها تقليداً سُمّي في كتب التراجمة بالاسم المخصوص: «سبيل ـ أو طريق ـ المسألة والجواب». وذلك مثلما فعل حنين بن إسحق بكتب جالينوس مثلاً، بحيث نقل الكتب من أسلوبها التقريري إلى سبيل المسألة والإجابة.

وقد أوضح حنين بن إسحق في الرسالة التي نسبها إليه ابن أبي أصيبعة ولخص السبيل الذي أنهجه للترجمة العربية، فقال في عرض اشتكائه من حسّاده: «(...) وكيف لا أبغض ويكثر حسادي، ويكثر ثلبي في مجالس ذوي المراتب؛ ويبذل في قتلي الأموال؛ ويُعَزّ من شتمني، ويهان من أكرمني؛ كل ذلك بغير جرم لي إلى واحد منهم ولا جناية، لكنهم لما رأوني فوقهم، وعالياً عليهم بالعلم والعمل، ونقلي إليهم العلوم الفاخرة من اللغات التي لا يحسنونها ولا يهتدون إليها ولا يعرفون شيئاً منها، في نهاية ما يكون من حسن العبارة والفصاحة، ولا نقص فيها ولا زلل، ولا ميل لأحد من

---

(٤٤) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(٤٦) «رسالة حنين بن إسحاق إلى علي بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وبعض ما لم يترجم،» ص ١٧١.

الملل، ولا استغلاق ولا لحن، باعتبار أصحاب البلاغة من العرب الذين يقومون بمعرفة وجوه النحو والغريب، ولا يعثرون على سيئة ولا شكلة ولا معنى [معمى]، لكن بأعذب ما يكون من اللفظ، وأقربه إلى الفهم، يسمعه من ليس صناعته الطب، ولا يعرف شيئاً من طرقات الفلسفة، ولا ينتحل ديانة النصرانية وكل الملل، فيستحسنه ويعرف قدره، حتى إنهم قد يغرمون علي ما كان من الذي أنقل الأموال الكثيرة، إذ كانوا يفضّلون هذا النقل على نقل كل من قبلي (. . .)»(٤٧).

وكان ابن النديم قد تنبّه إلى أن ثمة مدرستين في الترجمة العربية: المدرسة **الأولى** هي مدرسة الترجمة الحرفية. وقد أشار ابن النديم بهذا الصدد إلى كتاب في أصول الديانات ترجمه أحمد بن عبد الله بن سلام، وقال في ديباجته: «ترجمت صدر الكتاب والصحف والتوراة والإنجيل وكتب الأنبياء والتلامذة من لغة العبرانية واليونانية والصابية ـ وهي لغة أهل كل كتاب ـ إلى لغة العربية حرفاً حرفاً، ولم أبتغِ في ذلك تحسين لفظ ولا تزيينه مخافة التحريف، ولم أزد عليِ ما وجدته فيَ الكتاب الذي نقلته ولم أنقص، إلا أن يكون في بعض ذلك من الكلام ما هو متقدم بلغة أهل الكتاب فلا يستقيم لفظه في النقل إلى العربية إلا أن يؤخر، ومنه ما هو مؤخر لا يستقيم إلا أن يقدم ليستقيم ذلك بالعربية»(٤٨). ولنا أن نستشف صفة المدرسة الترجمية الأخرى من خلال تبرم ابن النديم من بعض التراجمة مثل قوله عن ابن شهدي الكوفي: «نقل من السرياني إلى العربي نقلاً رديئاً»، أو قوله عن مترجم آخر: «وهو جيّد المعرفة بالسريانية عفطيّ الألفاظ بالعربية»(٤٩). وذكر نقلين لكتاب **أصول الهندسة** لإقليدس أحدهما يعرف بالهاروني [وقد ترجم أيام الخليفة هارون الرشيد] وهو الأول، ونقل ثان يعرف بالمأموني [وقد أعيدت ترجمته أيام الخليفة المأمون]، وأضاف: «وعليه يعوّل، ونقله إسحاق ابن حنين، وأصلحه ثابت بن قرّة»(٥٠). وهو الذي ذكر ابن خلكان عمله، فقال: «وأخذ كتاب إقليدس الذي عرّبه حنين بن إسحاق البغدادي فهذبه

(٤٧) بن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

(٤٨) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، **الفهرست** (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، [د. ت.])، ص ٣٣.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٣٤١.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٧١.

ونقحه وأوضح منه ما كان مستعجماً»(٥١). ولما ذكر ابن النديم الكتاب المنسوب إلى أبولنيوس ـ والمسمى **النسبة المحدودة** ـ قال واصفاً الكتاب ونقله: «مقالتان، أصلح الأولى ثابت، والثانية منقولة إلى العربية وغير مفهومة»(٥٢). وقال عن كتاب **المجسطي**: «هذا الكتاب ثلاث عشرة مقالة، وأول من عُنِيَ بتفسيره وإخراجه إلى العربية يحيى بن خالد بن برمك، ففسره له جماعة فلم يتقنوه ولم يرض ذلك، فندب لتفسيره أبا حسان، وسلم صاحب بيت الحكمة، فأتقناه واجتهدا في تصحيحه بعد أن أحضرا النقلة المجودين، فاختبرا نقلهم وأخذا بأفصحه وأصحه»(٥٣).

والشيء بالشيء يذكر، كم من مرة ذكر ابن النديم ترجمة أحد الكتب وأضاف: «نقله فلان وأصلحه فلان»، وكم ألحّ على وصف بعض النقلة بأنه كان فصيحاً بالعربية، حتى قال عن إسحق بن حنين: «وكان فصيحاً بالعربية يزيد على أبيه في ذلك»(٥٤)... وكم من مرة أطري أحد المترجمين، فقال مثلاً عن ابن زرعة: «أحد (...) النقَلة المجودين»(٥٥). وقال عن أبي عثمان الدمشقي: «أحد النقلة المجيدين»(٥٦). وهو الأمر الذي انوجد أيضاً عند حاجي خليفة. فقد أورد حكاية عن الخليفة المأمون أنه جمع مترجمي مملكته كحنين بن إسحق وثابت بن قرة وترجموا كتب الأعاجم بتراجم متخالفة مخلوطة غير مخلصة ومحررة لا توافق ترجمة أحدهم للآخر، فبقيت تلك التراجم هكذا غير محررة، بل أشرف أن عفت رسومها إلى زمن الحكيم الفارابي، ثم إنه التمس منه ملك زمانه منصور بن نوح الساماني أن يجمع تلك التراجم وجعل من بينها ترجمة مخلصة محررة مهذبة مطابقة لما عليه الحكمة، فأجاب الفارابي وفعل كما أراد(٥٧). وسواء صحت هذه الرواية أم لم تصح، فإن ما صح هو أنه ما كانت ثمة ترجمة واحدة في العربية، بل

---

(٥١) شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، ٨ مج (بيروت: دار الثقافة، بيروت، [د. ت.])، ج ١، ص ٣١٣.

(٥٢) ابن النديم، **الفهرست**، ص ٣٧٣.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٤.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٤١٥.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٦٩.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٤١٠.

(٥٧) مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون** (بغداد: مكتبة المتنبي، [د. ت.])، مج ١، ص ٥٢٦.

ترجمات، وكانت الترجمة الأولى تؤخذ «عاذرة» و«تعلّة» لما يسمى «التهذيب» و«التشذيب» و«التخليص» و«الإصلاح» و«التحرير» و«التصفح».

وقد لخص الصلاح الصفدي مدرستي الترجمة العربية ـ الحرفية وغيرها ـ في قوله: «وللتراجمة في النقل طريقان: أحدهما طريق يوحنا بن البطريق وابن الناعمة الحمصي وغيرهما؛ وهو أن ينظر إلى الكلمة مفردة من الكلمات اليونانية وما تدل عليه من المعنى، فيأتي بلفظة مفردة من الكلمات العربية ترادفها في الدلالة على ذلك المعنى فيثبتها، وينتقل إلى الأخرى كذلك حتى يأتي على جملة ما يريد تعريبه. وهذه الطريقة رديئة لوجهين: **أحدهما**؛ أنه لا يوجد في الكلمات العربية كلمات تقابل كل كلمات اليونانية، ولهذا وقع في خلال هذا التعريب كثير من الألفاظ اليونانية على حالها. **الثاني**؛ أن خواص التركيب والنسب الإسنادية لا تطابق نظيرها من لغة أخرى دائماً، وأيضاً يقع الخلل من جهة استعمال المجازات وهي كثيرة في كل اللغات.

الطريق **الثانية** في التعريب: طريق إسحق بن حنين والجوهري وغيرهما؛ وهو أن يأتي بالجملة فيحصل معناها في ذهنه ويعبّر عنها في اللغة الأخرى بجملة تطابقها سواء ساوت الألفاظُ الألفاظَ أم خالفتها. وهذه الطريق أجود. ولهذا لم تحتج كتب حنين بن إسحق إلى تهذيب إلا في العلوم الرياضية، لأنه لم يكن قيّماً بها، بخلاف كتب الطب والمنطق والطبيعي والإلهي، فإن الذي عرّبه منها لم يحتج إلى إصلاح. فأما إقليدس، فقد هذّبه ثابت بن قرة الحراني، وكذلك المجسطي والمتوسطات بينهما»[٥٨].

والعجب كل العجب أن أولئك الذين ذهبوا بالنثر العربي إلى أعلى مرقاة بلغها ـ أذكر منهم بحر بن عثمان الجاحظ وأبا حيان التوحيدي ـ كانوا هم أكثر من اشتكى من معاطب الترجمة العربية. إذ إن أكثر من نبّه إلى «مسألة الترجمة» العربية، من حيث ما هي صارت «مشكلة الترجمة» العربية، هما هذان اللذان جمعا بين حكمة المتفلسفة وبيان المتأدبة، فكانا بحق من نوادر الرجال ممن ألف بين بيان آداب العرب وحكم الفلاسفة بلا مدافعة أو منازعة. إذ كان هذان الرجلان يسلكان في بعض مقالاتهما طريقة الفلاسفة، إلا أنها بأهل الأدب أشبه.

---

(٥٨) بهاء الدين محمد بن الحسين العاملي، **الكشكول**، ط ٢ ([بيروت]: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، مج ١، ص ٢٩٤.

هذا الجاحظ اشتكى، في غير ما موضع من كتبه، من تشوّش الترجمة العربية. يكفي أن نشير هنا إلى ما قاله في كتاب **الحيوان**؛ إذ لمرات ثلاث، على الأقل، شكك في بعض آراء أرسطو عن بعض الحيوانات، فقال عما نسب إلى أرسطو من أن الثعلب لا يعادي من بين أحرار الطير وجوارحها إلا الزُّرَّق [البازي] وحده، وشكك في هذا الرأي ورأى أنه لئن كان السبب في هذه العداوة اجتماعهما على أكل اللحم، لكان بالأمثل أن يبغض العقاب من الطير، والذئب من ذوات الأربع، فإنها آكلة للحم، وعلق بعد أن شكك بالقول: «ولعل المترجم قد أساء في الإخبار عنه»[٥٩]، وفي مكان آخر شكك في بعض آراء أرسطو عن الأسماك وما نقل عنه من أن السمكة لا تبتلع الطعم أبداً إلا ومعه شيء من ماء، وطرح ما عرض له من شك في ذلك، وقال: «(. . .) فكيف أسكن بعد هذا إلى أخبار البحريين، وأحاديث السماكين، وإلى ما في كتاب رجل [= أرسطو] لعله أن لو وجد هذا المترجم أن يقيمه على المصطبة، ويبرأ إلى الناس من كذبه عليه، ومن إفساد معانيه بسوء ترجمته»[٦٠]. وقال في عرض رده على أولئك الذين زعموا أنه ليس من الإعجاز العلمي إنباء الله عن الترصد بالرجم بالشهب لكل جِنّ يسترق السمع: «وزعمتم أنكم وجدتم ذكر الشهب في كتب القدماء من الفلاسفة، وأنه في الآثار العلوية لأرسطوطاليس، حين ذكر القول في الشهب، مع القول في الكواكب ذوات الذوائب، ومع القول في القوس، والطوق الذي يكون حول القمر بالليل. فإن كنتم بمثل هذا تستعينون، وإليه تفزعون، فإننا نوجدكم من كذب التراجمة وزياداتهم ومن فساد الكتّاب، من جهة تأويل الكلام، ومن جهة جهل المترجم بنقل لغة إلى لغة، ومن جهة فساد النسخ، ومن أنه قد تقادم فاعترضت دونه الدهور والأحقاب، فصار لا يؤمن عليه ضروب التبديل والفساد. وهذا الكلام معروف صحيح»[٦١].

وما زال يفعل حتى قال قوله الأكمل ـ وإن نسبه إلى من سمّاه: «بعض من ينصر الشعر ويحوطه ويحتج له» ـ «إن الترجمان لا يؤدي أبداً ما قال الحكيم على خصائص معانيه، وحقائق مذاهبه، ودقائق اختصاراته، وخفيات حدوده، ولا يقدر أن يوفيها حقوقها، ويؤدي الأمانة فيها، ويقوم بما يلزم الوكيل ويجب على الجري. وكيف يقدر على أدائها وتسليم معانيها والإخبار

---

(٥٩) الجاحظ، **كتاب الحيوان**، ج ٢، ص ٥٢.

(٦٠) المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٩.

(٦١) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٨٠.

عنها على حقها وصدقها، إلا أن يكون في العلم بمعانيها، واستعمال تصاريف ألفاظها، وتأويلات مخارجها، مثل مؤلف الكتاب وواضعه. فمتى كان رحمه الله تعالى ابن البطريق، وابن ناعمة، وابن قرة، وابن فهريز، وثيفيل، وابن وهيلى، وابن المقفع، مثل أرسطوطاليس؟! ومتى كان خالد مثل أفلاطون؟

ولا بد للترجمان من أن يكون بيانه في نفس الترجمة في وزن علمه في نفس المعرفة. وينبغي أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها، حتى يكون فيهما سواء وغاية. ومتى وجدناه أيضاً قد تكلم بلسانين، علمنا أنه قد أدخل الضيم عليهما؛ لأن كل واحدة من اللغتين تجذب الأخرى وتأخذ منها، وتعترض عليها. وكيف يكون تمكن اللسان منهما مجتمعين فيه، كتمكنه إذا انفرد بالواحدة، وإنما له قوة واحدة، فإن تكلم بلغة واحدة استفرغت تلك القوة عليهما، وكذلك إن تكلم بأكثر من لغتين، على حساب ذلك تكون الترجمة لجميع اللغات. وكلما كان الباب من العلم أعسر وأضيق، والعلماء به أقل، كان أشد على المترجم، وأجدر أن يخطئ فيه. ولن تجد البتة مترجماً يفي بواحد من هؤلاء العلماء»[٦٢].

وهذا أبو حيان التوحيدي أورد، على لسان أستاذه أبي سليمان السجستاني، القول: «على أن الترجمة من لغة يونان إلى العبرانية، ومن العبرانية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية، قد أخلت بخواص المعاني وأبدلت الحقائق إخلالاً لا يخفى على أحد. فلو كانت الحكمة تصل إلينا صافية بلا شَوْب، وكاملة بلا نقص، أو لو كنا نفقه عن الأوائل أغراضهم بلغتهم، لكان ذلك ناقعاً للغليل، وناهجاً للسبيل، ومبلغاً إلى الحد المطلوب»[٦٣]. ومما نقله لنا من مناظرة أبي سعيد السيرافي النحوي لأبي بشر متّى المنطقي فقرة خصها لمسألة «الترجمة»: «[أبو سعيد السيرافي مناظراً أبا بشر متى]: أنت إذا لست تدعونا إلى علم المنطق، وإنما تدعو إلى تعلّم اللغة اليونانية وأنت لا تعرف لغة يونان، فكيف صرت تدعونا إلى لغة لا تفي بها وقد عفت منذ زمان طويل، وباد أهلها، وانقرض القوم الذين كانوا يتفاوضون بها، ويتفاهمون أغراضهم بتصريفها؛ على أنك تنقل من السريانية، فما تقول في معانٍ متحولة بالنقل من

---

(٦٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٥ ـ ٧٧.

(٦٣) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، تحقيق وشرح حسن السندوبي ([القاهرة]: مكتبة الثقافة الدينية، [د. ت.])، ص ٢٥٨.

لغة يونان إلى لغة أخرى سريانية، ثم من هذه إلى لغة أخرى عربية؟

قال متّى: يونان وإن بادت مع لغتها، فإن الترجمة حفظت الأغراض وأدت المعاني، وأخلصت الحقائق.

قال أبو سعيد: إذا سلمنا لك أن الترجمة صدقت وما كذبت، وقوّمت وما حرفت، ووزنت وما جزفت، وأنها [ما] التاثت ولا حافت، ولا نقصت ولا زادت، ولا قدمت ولا أخرت، ولا أخلت بمعنى الخاص والعام ولا [بأخص الخاص ولا] بأعم العام ـ وإن كان هذا لا يكون، وليس هو في طبائع اللغات ولا في مقادير المعاني ـ كأنك تقول: لا حجّة إلا عقول يونان، ولا برهان إلا ما وضعوه، ولا حقيقة إلا ما أبرزوه»[٦٤].

ويمكن أن نكتفي بإيراد مثالين عن بدعية التقليد الترجمي العربي:

أولهما؛ نقل أوائل المترجمين العرب عن أرسطو حدّه الإنسان بوصفه «حيواناً ناطقاً»، وما انتبهوا هم إلى ما للفظ «الحيوان» في العربية من حمولة قدحية ومن دلالة سلبية ترسب فيها دلالة «البهيمية» رسوباً. أما أهل البيان من حكماء العرب، فقد استشفوا المعنى الأرسطي الدال على مبنى «الحياة» ـ أصل لفظة «الحيوان» الذي يدل سواء في اليونانية أم اللاتينية أم العربية على معنى «الحياة»، وهو الأصل ذاته الذي اشتقت منه كلمة «حيوان» في العربية، إلا أنه تنوسي ـ فعربوا حكمة أرسطو بما يناسب البيان العربي وبما لا يخل بالمعنى الأصلي: قال الجاحظ: «وقال صاحب المنطق: «حد الإنسان: الحي الناطق المبين»»[٦٥]، وأورد أبو حيان التوحيدي: «حد الإنسان: حي، ناطق، ميت»[٦٦]. وما أوردا هما: «حد الإنسان: الحيوان الناطق المبين»، لا ولا: «حد الإنسان: حيوان، ناطق، ميت». فليعتبر!

ثانيهما؛ أعجب حكماء العرب بتعريف أرسطو للصديق من حيث ما هو: «آخر النفس»، أو قل: «ثاني النفس». وقد عرب هذا المعنى، أول ما عرب، في ترجمة إسحق بن حنين لكتاب **الأخلاق**. لكن هؤلاء تنبهوا إلى أنه ما عرب

---

(٦٤) أبو حيان التوحيدي، **كتاب الإمتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى**، ج ١، ص ١١١ ـ ١١٢.

(٦٥) الجاحظ، **البيان والتبيين**، مج ١، ج ١، ص ٧٧.

(٦٦) أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، ص ٣١٦.

هو، على التحقيق، وإنما أعجم، فأرطن: «الصديق آخر هو هو»(٦٧). فانظر! وأحسوا شديد الإحساس وصدقه بالرطانة في العبارة، فما كان منهم إلا أن استأنفوا تعريب التعريف، وأعادوا ذلك المرار العديدة، فأبانوا عنه بتقاليب في العبارة مبينة وتفانين بديعة بما قارب العشرين تعبيراً: تارة بالإشارة: «الصديق آخر هو أنت»(٦٨)، أو «الصديق هو آخر هو أنت»، أو «الصديق هو أنت إلا أنه غيرك»، أو «هو أنت إلا أنه غير بالشخص»، أو «الصديق إنسان آخر إلا أنه أنت»، أو «الصديق إنسان هو أنت إلا أنه غيرك»(٦٩)، أو «الصديق إنسان هو إلا أنه غيرك»؛ أو «الصديق آخر هو أنت، إلا أنه غيرك بالشخص»(٧٠). وقربوه تارة أخرى بالعبارة: «الصديق هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك»، أو بالجملة: «صديقك آخر هو أنت إلا أنه بالشخص غيرك»(٧١)؛ أو بالعبارة: «سئل حكيم عن الصديق، فقال: هو أنت بالنفس إلا أنه غيرك بالشخص»(٧٢)، وفي صيغة أخرى: «هو آخر بالشخص إلا أنه أنت بالنفس»(٧٣). وعبّروا عنه تارة بعبارات قريبة تؤدي المعنى وإن أشكل: «قيل لبعض الحكماء: ما الأصدقاء؟ قال: نفس واحدة في أجساد متفرقة»(٧٤)، و«قيل لبعضهم: صف لنا الصديق، قال: أنت هو وهو أنت إلا أنكما جسمان بينكما روح»، و«قيل لبعضهم: ما الأصدقاء؟

---

(٦٧) أرسطوطاليس، **الأخلاق**، ترجمة إسحق بن حنين؛ حقّقه وشرحه وقدّم له عبد الرحمن بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩)، ص ٣١٤.

(٦٨) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **مجمع البلاغة: مختارات في اللغة والأدب والأخبار والنوادر**، تحقيق عمر عبد الرحمن الساريسي، ٢ مج (عمّان: مكتبة الأقصى، ١٩٨٦)، ص ٤٨٧، وأبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق** (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠١)، ص ١٨٥.

(٦٩) أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، **اللطائف والظرائف** (بيروت: دار المناهل، ١٩٩٢)، ص ١٤٥.

(٧٠) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٧١) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي وأبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **الهوامل والشوامل**، نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١)، ص ٢.

(٧٢) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق أبو اليزيد العجمي، ط ٣ (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٨٧)، ص ٣٦٥.

(٧٣) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة** (دمشق: دار إقرأ، ٢٠٠١)، ص ٢٦٠.

(٧٤) أبو القاسم حسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**، من تراثنا، ٤ ج (بيروت: دار الحياة، ١٩٦١ ـ ١٩٦٥)، ج ٣، ص ٥.

قال: نفس واحدة وأجساد متفرقة»، و«قيل لأرسطوطاليس ـ وقد سئل عن الصديق ـ ما معناه، فقال: قلب تضمنه جسمان». وسئل الجنيد عن الأخ [الصديق] فقال: «هو أنت في الحقيقة إلا أنه غيرك في الشخص»(٧٥). وقالوا: «الصديق ثاني النفس»، وقالوا عن حال الصديق وصديقه: «هما روح اقتسمه جسمان، ونفس مثل بها شخصان»(٧٦). فافهم.

ومما يدل على حس العرب التقريبي في الترجمة ما نقله صاحب كتاب صوان الحكمة من استعراف حنين بن إسحق من أبيه عن الكتب الفلسفية التي يجب البدء بتعلمها. سأل الابن الأب: «ما الذي تشير عليَّ بأن أجعل غرضي معرفته في سنّي هذه التي أنا فيها، بحسب ما أعلم من عنايتك بي، وما تعلم من تهيؤ طبعي لقبول العلم، ومن قديم تجربتك لي، ومن حرصي على العلم؟» فكان أن أعطى الأب الابن درساً في الفلسفة وفي الترجمة في الآن ذاته ـ ولا غرابة في ذلك، فما انفكت الفلسفة في الثقافة العربية عن الترجمة. قال إسحق: «ما لست إلى شيء أشد ضرورة منك إليه إذا كانت ذاتك الخاصية التي أمرك الحكيم [أرسطو] بتعرفها؛ وهي [التي] أنت بها مشارك الباري ـ جل ثناؤه ـ ومنفصل عن البهائم». قال حنين مستفسراً عن إلغاز أبيه: «وما ذاك؟» قال الأب: «الشيء الذي نعلم أن اليوناني يسميه «لوغس»، وأن العرب تسميه في بعض المواضع «نطقاً»، ولذلك يسمى الإنسان من النطق: «ناطقاً»، ويسميه في بعض المواضع: «قولاً»، وليس من عادته [أي العربي] أن يشتق من القول اسماً للإنسان، كما من عادة اليوناني أن يسميه: من «لوغس» ـ Logos ـ «لوغتيس» ـ Logotes، وسُمّي النظر في هذا الجزء من الإنسان الذي هو أشرف أجزائه ـ وهو الذي يسمّيه العرب «نظراً منطقياً»: «نظراً لوغسياً»، مشتق من «لوغس»؛ أي القول (...)»(٧٧).

كان هذا من أرقى دروس حكماء العرب في «الفلسفة» وفي «الترجمة»، فتأمله!

(٧٥) ماء العينين بن مامين، **نعت البدايات وتوصيف النهايات** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ص ٢١.

(٧٦) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، تحقيق وداد القاضي، ٩ ج في ٥ مج (بيروت: دار صادر، ١٩٨٨)، ج ١، ص ١٧٢.

(٧٧) السجستاني، **صوان الحكمة وثلاث رسائل**، ص ٢٨١.

كتاب الشهرة

«اسمي في سائر البلاد أخرس».

عبد القادر الجيلاني

«ما صدق الله عبد أحب الشهرة».

إبراهيم بن أدهم

«أهل الخصوصية مزهود فيهم أيام حياتهم متأسف عليهم بعد مماتهم».

محمد أبو المواهب الشاذلي

«ربما دخل في طريق الرجل بعد وفاته أكثر مما دخل في حياته، فما دام بين ظهر الناس لا يلقون إليه بالاً».

«يكون الرجل بين أظهرهم فلا يلقون إليه بالاً، حتى إذا مات قالوا: كان فلان».

أبو العباس المرسي

«ذُكرت وما أحب أن أذكر».

أبو أيوب السختياني

«كن خاملاً في الناس».

ابن خالد السلمي

«إني أكره الشهرة والوحدة أحب إلي».

أويس القرني

«إني أحب أن أكون في مكان لا أُعرَف فيه».

«إن استطعت أن تكون عالماً لا يعرفك الناس، فافعل».

سفيان الثوري

«الزم الوحدة، وامحُ اسمك عن القوم، واستقبل الجدار حتى تموت».

الشبلي

«ما أحب أن يُعرف إلا شقيّ».

«أتيت الأبواب كلها فوجدتها مزدحمة بالعباد ما عدا باب التواضع، فإني وجدته خالياً فسلكته لوحدي».

الزاهد أحمد الرفاعي

«لقلع الجبال بالإبر أهون من قلع رئاسة تثبت في القلوب».

الفضيل بن عياض

بقدر الصعود يكون الهبوط ... فإياك والرتب العالية
وكن في مكان إذا سقطت ... تقوم ورجلاك في عافية

الشاعر ابن وكيع التنيسي

«الصواب اليوم غريب، وصاحبه مجهول. فالعجب ممن يصيب وهو مغمور، ويقول وهو ممنوع... فإن أنصفت فقد أغربت».

الجاحظ

«إن ترغب في أن تكون محط أنظار الخلق، فأنت أسوأ من الصنم».

«صه أيها الجاهل، إن نمدح أنفسنا انعدم الطريق، ومن يمدح نفسه انعدمت بصيرته».

فريد الدين العطار

«الخمول أخو العدم، والشهرة أبو الكون»[1]: حب الذكر سمة بدية على الإنسان. قاتله الله ما أعجبه أن يشتهر! ومحبة الشهرة وكراهة الغمرة طبع متأصل في البشر. إلا أن العديد من حكماء العرب اتفق لهم الصيت بعد موتهم، وذلك بعد أن عاشوا خاملي الذكر في حياتهم. وإذ توفى منهم

---

(١) منصور بن الحسين الرازي أبو سعد الآبي، نثر الدر، تحقيق خالد عبد الغني محفوظ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤)، مج ٥، ص ٤٩.

البعض الشهرة حياً فقد اشتهر ميتاً. أليس قيل: «الخمول أخو العدم»؟ ومن ذا الذي يفضل خمول الذكر على شهرة الاسم؟ ومن ذا الذي يتوقى الشهرة ويتوخى الغمرة؟ ومن ذا الذي يقول: «يا سعادة من خمل، ويا شقاوة من اشتهر!» أم من ذا الذي يرضى أن يشارك ابن عبد العزيز القوري دعواه: «أكره أن أمتاز عن الناس بشيء»؟[٢] وأن يعمل بفكرة الزاهد ربعي بن حراش: «إن استطعت ألا تُعرف في هذا الزمان فافعل»؟[٣] وأن يتحقق بقولة الصوفي محمد بن يوسف الأصبهاني: «من أحب الله أحب ألّا يعرفه أحد»؟[٤] وقولة بشر بن الحارث: «ما اتقى الله من أحب الشهرة»، ونصيحته: «لا تعمل لتذكر»، و«ما أعرف رجلاً أحب أن يُعرف إلا ذهب دينه وافتضح»، و«لا يجد حلاوة الآخرة رجل أحب أن يعرفه الناس»؟[٥] بل من ذا الذي يحفل بنداء الزاهد في الشهرة ابن خالد السلمي: «كن خاملاً في الناس»، أو يستجيب لوصية العارف السريّ السقطي: «احذر أن تكون ثناء منشوراً وعيباً مستوراً»[٦]، أو يعمل بوصية الصوفي الزاهد يوسف بن أسباط: «إياكم ولذة إقبال الناس عليكم؛ فإنها مصيبة»[٧]، أو يؤمن بحكمة العالِم سفيان الثوري: «وإياك أن تكون كمن يحب أن يعمل بقوله أو ينشر قوله، أو يسمع من قوله»[٨]، أو يتحقق بقوله: «السلامة في أن لا تحب أن تعرف»[٩]، أو يتمثل بوصيته الزاهد ابن المبارك: «إياك والشهرة، فما أتيت أحداً إلا وقد نهاني عن الشهرة»[١٠]، أو يبادر إلى الاستجابة لندائه: «عليك بإخمال الذكر

---

(٢) أحمد بن حسين بن علي بن الخطيب، **أنس الفقير وعز الحقير**، اعتنى بنشره وتصحيحه محمد الفاسي، أدولف فور، سلسلة الرحلات؛ ٢ (الرباط: المركز الجامعي للبحث العلمي، ١٩٦٥)، ص ٢٤.

(٣) عبد الرؤوف محمد بن علي المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، تحقيق محمد أديب الجادر، ٣ ج في ٤ (بيروت: دار صادر، ١٩٩٩)، ج ١، القسم الأول، ص ٢٨٤.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، القسم الثاني، ص ٤٤٣.

(٥) المصدر نفسه، ج ١، القسم الثاني، ص ٥٥٩.

(٦) أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ط ٥ (القاهرة: دار الريان للتراث؛ بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧)، ج ١٠، ص ١١٩.

(٧) المناوي، المصدر نفسه، ج ١، القسم الثاني، ص ٤٩٠.

(٨) الأصبهاني، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٧٧.

(٩) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، أشرف على التحقيق شعيب الأرنؤوط، ٢٣ مج، ط ٣ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤ ـ ١٩٨٥)، ج ٧، ص ٢٥٨.

(١٠) الأصبهاني، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٣.

ما استطعت، فإن هذا زمان الخمول»؟[١١] أو يدعو مع الزاهد الصوفي ابن محيريز دعاءه: «اللهم إني أسألك ذكراً خاملاً»، فلما هو سئل عن سره قال: «أخشى أن يصرعني ذلك مصرعاً يسوؤني»[١٢]، أو يستكين لدعاء العارف بشر الحافي: «اللهم إن شهرتني في الدنيا لتفضحني في الآخرة فاسلبها عني؟» ويعقب بالقول: «من طلب الدنيا فليتهيأ للذل؟»[١٣] أو يعمل بوفق وصيته: «لا تعمل لتذكر، اكتم الحسنة كما تكتم السيئة؟»[١٤] أو يعمل بحسب مقتضى قول إمام الصوفية ذي النون المصري: «ما أخلص عبد لله إلا أحب أن يكون في جب لا يُعرف»؟[١٥]

وأنت تكاد لا تجد كتاباً من كتب القوم خلا من التنبيه على ضرورة طلب الخمول واتقاء الشهرة. حتى إنهم حذروا المغتر بالشهرة: لا يغرنّك المرتقى السهل إذا كان المنحدر وعراً. وقد ذهب الأمر بهم إلى حد تأليف الكتب في التنبيه على ذلك. وما زال بعض حكماء العرب يبجّلون توقّي الشهرة وتوخّي الغمرة حتى ألّف ابن أبي الدنيا كتاباً سمّاه **كتاب التواضع والخمول**، وألّف ابن الصابوني كتاباً حمل العنوان ذاته.

هذا وقد نسب العرب إلى أحد الحكماء الزهاد قوله: «الخمول نعمة والنفس تأباه، والظهور نقمة والنفس تهواه». وكان الفقيه الزاهد محمد بن عرفة يقول: «إني أرى الخمول نعمة، وكل أحد يأباه، وأرى الظهور نقمة، وكل أحد يتمناه، ألا وإن في الظهور قصم الظهور»[١٦]. وسئل حكيم من الحكماء: «متى يكون العالم مسيئاً؟» فقال: «إذا كثر بقباقه وانتشرت كتبه وغضب أن يردّ

---

(١١) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ١، القسم الأول، ص ٣٠٤.

(١٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٧٦.

(١٣) شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، ٨ مج (بيروت: دار الثقافة، بيروت، [د. ت.])، ج ١، ص ٢٧٥.

(١٤) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، ١٨ مج (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦ ـ ١٩٩٧)، مج ٨، ص ١٧٤.

(١٥) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ١، القسم الثاني، ص ٦٠١.

(١٦) نجم الدين محمد بن محمد الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المابة العاشرة** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ١، ص ٦٦.

عليه شيء من قوله»[١٧]. ولربما لهذا قال الزاهد داود الطائي: «سمعت الحديث وتركت الناس يحدّثون، وتفقهت في دين الله وتركتهم يفتون»[١٨]. وكتب سفيان الثوري إلى عباد بن عباد موصياً ناصحاً: «عليك بالخمول فإن هذا زمن خمول، وعليك بالعزلة وقلة مخالطة الناس، فقد كان الناس إذا التقوا ينتفع بعضهم ببعض، فأما اليوم فقد ذهب ذلك، والنجاة في تركهم فيما نرى»[١٩]. وكانت العارفة رابعة العدوية تقول: «ما ظهر من أعمالي فلا أعده شيئاً». ومن وصاياها التي أوصت بها: «اكتموا حسناتكم كما تكتمون سيئاتكم»[٢٠]. وكان الإمام الشافعي يقول: «وددت أن الخلق تعلّموا هذا العلم على أن لا ينسب إليَّ حرف منه»[٢١]. وكان بشر بن الحارث يقول: «لا يجد حلاوة الآخرة رجل يحب أن يعرفه الناس»[٢٢]. وكان الفقيه الزاهد محمد بن عبدو الخاتوني يؤثر العزلة ويقول: «لست بشيخ ولا لي خليفة»[٢٣].

وبالتطبيق، كان أحمد بن الصايغ بارعاً في العلوم الشرعية والعقلية، وله باع في الطب، ولم يعلق ـ وهو على ما عليه ـ بشيء من الوظائف، وعرضت عليه عدة وظائف، فلم يقبلها، وكان يوثر الخمول، ويقول: «أحب شيء إليَّ أن ينساني الناس، فلا يأتوني». وكان حسن الخلق، حلو اللسان، متواضعاً، قليل التردد إلى الناس[٢٤]. وأوصى الشيخ محمد الشناوي تلميذه الشعراوي بإيثار الخمول على الظهور، وبعدم التعرف بأركان الدولة إلا أن يعرفوه من غير تعرّف منه[٢٥]. ونصح الفضيل أهل الزهادة في الشهرة، فقال: «علامة الزهد في الناس: إذا لم يحب ثناء الناس عليه، ولم يبالِ بمذمتهم، وإن قدرت ألا تعرف أحداً فافعل. وما عليك ألا تعرف. وما عليك ألا يثنى عليك؟ وما عليك

---

(١٧) الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ١٠، ص ١١٨ ـ ١١٩.

(١٨) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ٢، ص ٢٦٩.

(١٩) الأصبهاني، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٧٦.

(٢٠) ابن خلكان، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٨٥.

(٢١) أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن جماعة، **تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم**، تحقيق عبد السلام عمر علي ([القاهرة]: مكتبة ابن عباس، ٢٠٠٥)، ص ٨٩.

(٢٢) أبو العباس أحمد بن يحيى ابن فضل الله العمري، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، بتحقيق أحمد زكي باشا (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٤)، ص ٥٩.

(٢٣) الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان الماية العاشرة**، ج ٢، ص ٤٤.

(٢٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٧.

(٢٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤٦.

أن تكون مذموماً عند الناس إذا كنت محموداً عند الله؟ ومن أحب أن يذكر لم يذكر، ومن كره أن يذكر ذكر»[٢٦]. وكان الشيخ عماد الدين البليسي يحضر المدرسة الملكية من بيته ماشياً، وكان بعيداً، وبعض الأيام يركب مكارياً [حماراً يكترى]، وإذا ركب لا يكري إلا دابة ضعيفة محتقرة، وكان يقول: «هذا ربما لا يقصده الناس كثيراً، فأنا أريد بره، والغرض يحصل»[٢٧].

أَوَليس المفكر المحق ـ لا المبطل ـ من إذا ذكر المشهورون كان عنهم بمعزل؟ وألم يقل الزاهد مالك بن دينار: «منذ عرفت الناس لم أفرح بمدحهم، ولم أحزن لذمهم». قالوا: «كيف ذلك يا أبا يحيى؟» قال: «إني لا أرى إلا مادحاً مفرطاً، أو ذاماً مفرطاً؟»[٢٨] أَوَليس هو من يتقي أن ينطبق عليه قول أبي علي الثقفي: «يا من باع كل شيء بلا شيء، واشترى لا شيء بكل شيء؟» وأليس هو من كان خفياً حتى في ظهوره؟ أَوَلم يكن يقول ابن تيمية تواضعاً منه كلما مدح بمديحة: «ما لي شيء، ولا مني شيء، ولا في شيء؟» كما كان إذا ما أُثني عليه في وجهه يقول: «والله إني إلى الآن أجدد إسلامي كل وقت، وما أسلمت بعد إسلاماً جيداً؟»[٢٩] وذلك على نحو ما كان الحافظ عماد الدين المقدسي يذم نفسه كثيراً ويحقرها، ويقول: «إيش يجيء مني؟ إيش أنا؟» وذلك حتى إنه خاصم تلميذه خصومة كثيرة لما كتب عنه واصفاً مادحاً: «الشيخ الإمام الزاهد الورع»[٣٠]. وألم يكن الزاهد الصوفي ابن محيريز كلما ابتدره أحد بالمديح إلا قال: «وما يدريك؟ وما علمك؟» وألم يصحب رجلاً فلما قال له أوصني قال: «إن استطعت أن تعرف ولا تعرف فافعل، وإن استطعت أن تسأل ولا تسأل فافعل، وإن

---

(٢٦) محمد بن الحسين بن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة السُنّة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ٢، ص ١٤ ـ ١٥.

(٢٧) تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ١٠ مج (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٤ ـ ١٩٧٦)، ج ٩، ص ١٢٩.

(٢٨) أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، **العزلة: كتاب أدب وحكمة وموعظة**، حققه وعلّق عليه ياسين محمد السواس، ط ٢ (بيروت: دار ابن كثير، ١٩٩٠)، ص ١٧٠.

(٢٩) ذكر في: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨)، مج ١، ص ٥٢٤.

(٣٠) أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة** ([القاهرة]: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ٢، ص ٩٧.

استطعت أن تمشي ولا يُمشى إليك فافعل، وإن استطعت أن تسمع ولا تتكلم فافعل»(٣١) حتى قال عنه خالد بن دريك: «(. . .) وكان من أحرص الناس أن يكتم من نفسه أحسن ما عنده»(٣٢). كذلك حدث لما قيل للشعبي: «يا عالم؟» فقال: «ما أنا بعالم»(٣٣). وألم يوص إبراهيم بن زيد النخعي: «من جلس مجلساً ليُجلَس إليه، فلا تجلسوا إليه»؟(٣٤) بل ألم يقل المقرئ سعيد ابن فيروز أبو البختري: «لأَن أكون في قوم أتعلم منهم، أحب إليَّ من أن أكون في قوم أعلمهم»؟(٣٥)

أما بعد هذا، فإن المعتكف على درس التراث العربي القديم يلفي أن ما كتب فيه عن موضوع «الشهرة» ما كان مجرد سقط المتاع، إنما حكماء العرب نظروا في هذا الموضوع أجلّ النظر وأدقه، وفحصوا أمره وتبينوه وعاودوا ورددوه. وقد ذهب العرب في أمر «الشهرة» إلى مذاهب متضادة، وسلكوا منه مسالك مختلفة، فزعم بعضهم أنه ما كان للشهرة طلّاباً، وزعم آخرون زعم الضد.

كم جليل القدر كان عديم الذكر. وكم من حكيم عربي كان يوثر الخفاء ولا يزاحم على شيء من الدنيا، ولا يتردد على أبنائها، ويفضل الخمول فلا يكترث بأشغال الدنيا؟ وكأينّ من مفكر عربي ما شيءَ كان أحب إليه من الاستتار؟ ولنا مثال شاهد على ذلك في الزاهد أويس القرني، قال له عمر بن الخطاب: «أين تريد؟» قال: «الكوفة». قال: «ألا أكتب لك إلى عاملها؟» قال: «أكون في غبراء الناس أحب إليَّ»(٣٦). ومثله قيل في الزاهد الحكيم إبراهيم الخواص. إذ بلغ بالرجل توقّيه الشهرة وتوخّيه الغمرة الحد الذي جعله ما يقيم في بلد ينزل به إلا أياماً معدودة، وذلك كله مخافة الشهرة،

---

(٣١) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ٤، ص ٣٧٦.

(٣٢) أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، دراسة وتحقيق محب الدين أبي سعيد عمر ابن غرامة العمروي، ٨٠ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥ ـ ٢٠٠٠)، ج ٣٣، ص ١٥.

(٣٣) الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٤، ص ٣١١.

(٣٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٢٦.

(٣٥) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٨٠.

(٣٦) العمري، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، ص ٢٠.

وكان يوصي بدفع حب الرياسة بإثبات الخمول[٣٧]. وكان المتصوف أبو العباس المرسي إذا نام في بلد في السفر وعرف أن كبيرها يريد الاجتماع به يسافر ليلاً قبل الفجر مخافة الشهرة وذيوع الذكر[٣٨]. وهذا الزاهد علي التركي ـ المعروف باسم الشيخ الكردي ـ عرف بمحبة الانفراد والاشتغال بما يعنيه، وكان كلما عُرف بجهة تحوّل إلى غيرها[٣٩]. ونظيره في الفعل أخو رباح بن يزيد كان من المجتهدين في العبادة، فكان أن هو تنحى من أفريقية، ولزم الإسكندرية، وكره أن يقيم في بلد يعرف به[٤٠]. وهذا الإمام أحمد بن حنبل، قال عنه عمه: «دخلت على أحمد ويده تحت خده، فقلت له: «يا ابن أخي: أي شيء هذا الحزن؟» فرفع رأسه وقال: «طوبى لمن أخمل الله ذكره»»[٤١]. وهذا الخليل بن أحمد الفراهيدي ذكره تلميذه النضر بن شميّل، فقال: «أقام الخليل في خصّ [بيت من قصب] من أخصاص البصرة لا يقدر على فلسين، وأصحابه يكسبون بعلمه الأموال، ولقد سمعته يقول: «إني لأغلق عليَّ بابي فما يجاوزه همي»»[٤٢]. وهذا الفقيه الشافعي الصوفي محمد المشهدي كان على إيثار الخمول على الشهرة حياً وميتاً، فلا سمع إلى أخبار الناس، ولا سأل عن عَزل من عُزل ولا تَولية من تولى، وقد ذكره الشعراوي فقال عنه وحكى: «كان عالماً صالحاً، كثير العبادة، محباً للخمول، إن رأى أحداً يقرأ عليه فتح له، وإلا أغلق باب داره. فقلت له يوماً: «ما أصبرك يا سيدي على الوحدة!» فقال: «من كان مجالساً لله فما ثم وحدة! وقد جاوزت الأربعين سنة، وما بقي يناسبنا إلا الجد والاجتهاد وعدم الغفلة عن الله تعالى»، ثم قال لي: «هكذا أدركنا الأشياخ خلاف ما عليه أهل هذا الزمان، يتعلم أحدهم مسائل، فيود أنه لو عرف جميع أهل الأرض»». قال الشعراوي:

---

(٣٧) أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، **الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار** (القاهرة: دار الفكر، [د. ت.])، ج ١، ص ٩٨.

(٣٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥.

(٣٩) شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع** (بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.])، ج ٥، ص ٦٠.

(٤٠) أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم التميمي، **طبقات علماء أفريقية وتونس**، تقديم وتحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافي (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتب، ١٩٨٥)، ص ١٢٦.

(٤١) ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ١٢.

(٤٢) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ٢، ص ٢٤٥.

«وكان يقول: «مدح الناس للعبد قبل مجاوزته الصراط كله غرور»»[٤٣]. وكان الزاهد عبد الله بن المبارك يقول: «لا يزال المرء عالماً ما دام يظن أن في بلده من هم أعلم منه؛ فإذا ظن أنه أعلمهم فقد جهل»[٤٤].

وفضلاً عن هذا، هذا الفقيه الحافظ المحدث أبو الحسن بن الأبنوسي ذكره الذهبي، فقال عنه: «اختار الخمول وترك الشهرة»[٤٥]. وهذا الفقيه أبو عبد الله الكلاعي، ذكره ابن تغري بردي، فقال عنه: «كان عابداً ورعاً، وكان يكره الشهرة»[٤٦]. وهذا العلّامة الأندلسي يحيى بن أحمد التجيبي ـ وهو من هو: «آخر حملة الفنون العقلية بالأندلس، وخاتمة العلماء بها، من طب وهندسة وهيئة وحساب وأصول وأدب، إلى إمتاع المحاضرة، وحسن المجالسة، وعموم الفائدة» ـ ذكر عنه أنه كان: «مؤثراً للخمول، غير مبال بالناس، مشغولاً بخاصة نفسه»[٤٧]. وهذا الزاهد ابن عرب كان مؤثراً للخمول لا يتكبر بمعارفه، ولا يزاحم على سعي في وظيفة ولا مرتبة، حتى حكي عنه أنه: «تورع جداً بحيث إنه لم يكن يقبل من أحد شيئاً. ومتى علم أن أحداً من الباعة حاباه لكونه عرفه، لم يعد إليه. وللخوف من ذلك، كان يتنكر ويشتري بعد العشاء قوت يومين أو ثلاثة»[٤٨]. وهذا الفقيه القاضي المؤرخ ابن شهبة ترجم له ابنه فأشار إلى كرهه الألقاب المشهرة، وقال: «(. . .) حتى إنه لما ولي القضاء منع من كتابة «شيخ الإسلام» في ألقابه، ومن خاطبه بذلك زجره. ولقد وقفت على فتوى وقد كتب له فيها: «ما قول سيدنا ومولانا شيخ الإسلام في كذا؟» فضرب بخطه على لفظة «شيخ الإسلام» ثم كتب الفتوى». وأضاف الابن في مكان آخر: «كان إذا مدح بشيء من القصائد لا يعجبه ذلك، فيجيز

(٤٣) ورد في: الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة**، ج ١، ص ٢٧.

(٤٤) أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، **تنبيه المغترين**، تحقيق وائل أحمد عبد الرحمن ([د. م.]: المكتبة التوفيقية، [د. ت.])، ص ٣٢.

(٤٥) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٤، ص ٢٩٢.

(٤٦) أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، [د. ت.])، ج ١، ص ٢٥٢.

(٤٧) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان، ٤ مج، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧)، مج ٤، ص ٣٩٠.

(٤٨) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ١، ص ٢٠١.

المادح بشيء ثم يغسل تلك القصيدة من غير أن يوقف عليه أحداً»![49]

هذا ولقد هجر الكثير من حكماء العرب ما كانوا عليه من شهرة وخملوا خمولاً إرادياً. نذكر بهذا الصدد الإمام الغزالي ـ وهو من ـ ينتقل من شهرة بغداد إلى غمرة البراري. وقد لقيه القاضي أبو بكر بن العربي ببراري بغداد سنة خمس بعد خمسمائة من الهجرة، فوصف حاله بقوله: «رأيت الإمام الغزالي في البرية وبيده عكازه، وعليه مرقّعة، وعلى عاتقه ركوة، وقد كنت رأيته ببغداد إذ يحضر مجلس درسه نحو أربعمائة عمامة من أكابر الناس وأفاضلهم، يأخذون عنه العلم. قال: فدنوت منه وسلمت عليه، وقلت له: يا إمام! أليس تدريس العلم ببغداد خير من هذا! قال: فنظر إليَّ شزراً، وقال: لما طلع بدر السعادة في فلك الإرادة ـ أو قال سماء الإرادة ـ وجنحت شمس الوصول في مغارب الأصول:

تركت هوى ليلى وسعدى بمعزل ... وعدت إلى تصحيح أول منزل

ومادت بي الأشواق مهلاً ... فهذه منازل من تهوى رويدك فانزل

غزلت لهم غزلاً دقيقاً فلم أجد ... لغزالي نساجاً فكسرت مغزلي»[50]

وفي جلّ أفعالهم ـ من «الصلاة» إلى «التأليف» ـ كان بعض حكماء العرب يتوَقَّوْن الشهرة ويتوَخَّوْن الغمرة. إذ كانوا لا يأمنون سطوة الاستعلاء. وكان الصوفي أبو القاسم بن عثمان الجوعي، يقول: «اغتنموا من أهل زمانكم خمساً منها: إن حضرتم لم تُعرفوا، وإن غبتم لم تُفقدوا، وإن شهدتم لم تُشاوروا، وإن قلتم لم يقبل قولُكم، وإن عملتم شيئاً لم تعطَوا»[51].

هذه «الصلاة» ـ فعل المؤمن اليومي ـ الأصل فيها ألا تشي بمراءاة فيها ولا بمباهاة بها ـ ومع ذلك كانوا يخافون أن يقال: «فلان اشتهر بصلاته»، أو

(٤٩) تقي الدين أبو بكر بن أحمد بن قاضي شهبة، **تاريخ ابن قاضي شهبة**، حققه عدنان درويش، ٤ مج (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٧٧ ـ ١٩٩٧)، مج ٢: **الجزء الأول من المخطوط، ٧٤١ ـ ٧٥٠ هـ**، ص ١٦ و٣٥.

(٥٠) أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، أشرف على تحقيقه وخرّج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط؛ حققه وعلق عليه محمود الأرناؤوط، ١٠ ج (دمشق: دار ابن كثير، ١٩٨٦ ـ ١٩٩٣)، ج ٦، ص ٢٢.

(٥١) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ٤٩، ص ١٢٠.

«فلان شهرته صلاته»، أو «فلان حسن الصلاة»، أو «فلان صلاته جميلة». وقد حدّث أبو الشهاب، فقال: «كنت مع سفيان الثوري في المسجد، فقمت فصليت ركعة، فالتفت إليَّ سفيان فقال: «يا أبا شهاب ما أجرأك! تصلي والناس ينظرون إليك؟»»(٥٢) ونقل عن الإمام الزاهد الحسن البصري قوله: «كان الرجل يتعبد عشرين سنة ولا يشعر به جاره، وأحدهم يصلي ليلة أو بعض ليلة فيصبح وقد استطال على جاره، وإن كان القوم ليجتمعون فيتذاكرون فتجيء الرجل عبرة فيردها ما استطاع، فإن غُلب قام عنهم»(٥٣).

وهذا الصوم، كان كبار الزهاد يصومون ولا يشهرون صومهم خوف الشهرة. فهذا الزاهد الكبير إبراهيم بن أدهم، مثلاً، يحكى عنه أنه: «كان إذا دعي إلى طعام وهو صائم، أكل ولم يقل إني صائم»(٥٤).

وهذه قراءة القرآن، نقل ابن العديم في **تاريخ حلب** ما حكاه سفيان الثوري عن سرية الفقيه الزاهد الربيع بن خثيم: «أخبرتني سرية الربيع بن خثيم قالت: كان عمل الربيع كله سراً، إن كان ليجيء الرجل وقد نشر المصحف فيغطيه بثوبه (. . .) وكان يجهر بالقراءة فإذ سمع وقعاً خافَتَ».

وهذا «الطواف»، جاء محمد بن إبراهيم ـ والي مكة ـ يسلّم على سفيان الثوري في المطاف، فقال له: «ماذا تريد بالسلام؟ إن كنت تريد أن أعلم أنك تطوف اذهب فقد علمت»!(٥٥)

وفي مجال «المعاملة» كان العالم الزاهد محمد بن معدان لا يشتري خبزه من خباز واحد، ولا بقلة من بقال واحد، إذ كان لا يشتري إلا ممن لا يعرفه، ويقول: «أخشى أن يحابوني فأكون ممن يعيش بدينه»(٥٦). ومثله كان يفعل الصوفي الزاهد محمد بن يوسف الأصبهاني: «كان لا يشتري زاده من خباز واحد، وكان يقول: «لعلهم يعرفوني فيحابوني، فأكون ممن أعيش بديني»»(٥٧).

(٥٢) الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٦، ص ٣٩٠.

(٥٣) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية** ([القاهرة]: مكتبة الصفا، ٢٠٠٢)، ج ٩، ص ٢١٩.

(٥٤) الأصبهاني، المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٠.

(٥٥) الشعراني، **تنبيه المغترين**، ص ٤٠.

(٥٦) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٠، ص ١٤٥.

(٥٧) الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٨، ص ٢٣١.

ودخل الزاهد ابن محيريز على تاجر يشتري ثوباً، وكان التاجر لا يعرفه، فقال رجل كان معه للتاجر: «هذا ابن محيريز»، فقال: «أف، إنما دخلنا نشتري بنفقتنا، ولم نشتر بديننا»، وخرج ولم يشتر منه شيئاً[58]. وذكر ابن حجر في إنبائه سيرة ابن عرب اليماني الزاهد، فقال: «اختار العزلة مع المواظبة على الجمعة والجماعة واقتصر على ملبس خشن جداً، وقنع بيسير من القوت. ومهما اطلع على أحد من الباعة عرفه فحاباه لم يعد إليه. وكان يتنكر ويشتري قوت يومين أو ثلاثة بعد العشاء. ويدخل الجامع من أول النهار يوم الجمعة ولا يكلم أحداً في حال ذهابه ولا إيابه. فأقام على هذه الطريقة أكثر من ثلاثين سنة. ولم يكن في عصره من داناه في طريقته».

وفي مجال استيطان المكان والاستعراف به، كان منهم من لا ينسب إلى وطن. وقد كان الفضيل بن عياض يقول: «اعرف زمانك، وأخفِ مكانك». وكان بشر بن الحارث يقول: «إذا عرفت في موضع فاهرب منه، وإذا رأيت الرجل اجتمعوا إليه في موضع لزمه واشتهر ذلك، فهو يحب الشهرة»[59]. وكان أبو سليمان الداراني يقول: «شهوتي أن أبيت في قرية لا يعرفني فيها أحد»[60]. وحكي عن المقرئ الجوال عبد الرحمن أبو الفضل العجلي أنه كان: «يأوي إلى مسجد خراب يسكنه في أطراف البلد يطلب الخلوة فيه، فإذا عرف مكانه تركه وانتقل إلى مسجد آخر»، فكان ذلك دأبه أبداً[61].

وفي مجال «الكتابة والإملاء»، هذا عبد الله بن المبارك يذكر عنه صاحب كتاب صفة الصفوة برواية أحد تلامذته أنه بينما هو في الكوفة يُقرأ عليه كتاب المناسك انتهى إلى حديث وفيه: «قال عبد الله [يعني ابن المبارك] وبه نأخذ»، فقال: «من كتب هذا من قولي؟» قلت: «الكاتب الذي كتبه». فلم يزل يحكه بيده حتى درَس، ثم قال: «ومَن أنا حتى يكتب قولي؟»[62] كما إن الحافظ عبد

---

(58) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ٤، ص ٣٧٤ ـ ٣٧٥.

(59) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ١٠، ص ٢٠٦.

(60) المصدر نفسه، ج ٣٤، ص ١٤٥.

(61) المصدر نفسه، ج ٣٤، ص ١٧٧.

(62) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **صفة الصفوة**، ط ٣ (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٨)، مج ٢، ص ٩٠.

الغني سئل ذات مرة: «لِم لا تقرأ الأحاديث من غير كتاب؟» فقال: «إنني أخاف العجب»[٦٣]. وحكي عن الإمام الغزالي أنه صادف دخوله يوماً المدرسة الأمينية [مدرسة شافعية في دمشق] فوجد المدرس يقول: «قال الغزالي»، وهو يدرس من كلامه. فخشي الغزالي على نفسه العجب، ففارق دمشق[٦٤]. وقد قال سحنون: «كان بعض من مضى يريد أن يتكلم الكلمة، ولو تكلم بها لانتفع بها خلق كثير، فيحبسها ولا يتكلم بها مخافة المباهاة»[٦٥].

وهذا «التدريس»، كان الصوفي إبراهيم بن يزيد النخعي: «يخفي عمله الصالح خوفاً من الشهرة بحيث لا يجلس قط إلى أسطوانة»، وكان لا يجد وراء بعض من يطلبون مجالس التفسير إلا الشهرة، فيقول: «أدركنا الناس وهم يهابون أن يفسروا شيئاً من القرآن، والآن كل من أراد تفسيره جلس إليه»، وكان يقول: «إن زماناً صرت فيه فقيهاً لزمان سوء»[٦٦]. ويقول: «وددت لو أني لم أكن تكلمت بعلم، وإن زماناً صرت فيه فقيهاً لزمان سوء»[٦٧]. وكان الزاهد حذيفة بن قتادة المرعشي يقول: «إذا رأيتم الرجل قد جلس ليُجلَس إليه، فلا تجلسوا إليه»[٦٨]. وكان سفيان الثوري إذا قعد للعلم وأعجبه منطقه قطع الكلام وقام، وهو يقول: «أُخذنا ونحن لا نشعر»[٦٩]. ومثله كان يفعل الصوفي أحمد الرفاعي، ما إن كان يعجبه منطقه في الإلقاء ـ وتلك من مفاتن اللسان ـ حتى ينتفض قائلاً: «أي أخي؛ أخذتني سكرة التعليم!»[٧٠]، وكان عادة ما يخاطب نفسه بالقول: هذا اللاشيء أُحيمد. وكان الفضيل بن عياض يقول: «لو رأيت رجلاً اجتمع الناس حوله لقلت: «هذا مجنون!». ومن اجتمع الناس حوله [و] لا يحب أن يجوّد لهم كلامه؟»[٧١] وقد نهوا عن كبر حلقة العالم. فكان سفيان

---

(٦٣) ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٧.

(٦٤) السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٦، ص ١٩٩.

(٦٥) أبو بكر عبد الله بن محمد المالكي، **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وافريقية وزهادهم ونساكهم وسير أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم**، حققه بشير البكوش؛ راجعه محمد العروسي المطوي، ٣ ج، ط ٢ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤)، ج ١، ص ٤٠٠.

(٦٦) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ١، القسم الأول، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

(٦٧) الشعراني، **الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار**، ج ١، ص ٤١.

(٦٨) المناوي، المصدر نفسه، ج ١، القسم الأول، ص ٢٦٦.

(٦٩) المصدر نفسه، ج ١، القسم الأول، ص ٣٠٥.

(٧٠) أبو العباس أحمد بن علي الرفاعي، **كتاب الحكم** (حلب: دار الاعتصام، ١٩٩٤)، ص ٥٩.

(٧١) الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٨، ص ٩٤.

الثوري يقول: «قلّ عالم تكبر حلقة درسه إلا ويطرقه العجب بنفسه». وكان عقبة ابن مسلم يقول: «الحديث مع الرجل والرجلين والثلاثة والأربعة، فإذا عظمت الحلقة فأنصت أو انشز»(٧٢). وقد مر الحسن البصري على طاوس وهو يملي الحديث في الحرم في حلقة كبيرة، فقرب منه وقال له في أذنه: «إن كانت نفسك تعجبك فقم من هذا المجلس»، فقام طاوس فوراً. ومر إبراهيم بن أدهم على حلقة بشر الحافي فأنكر عليه كبر حلقة درسه، وقال: «لو كانت هذه الحلقة لأحد من الصحابة ما أمن من نفسه العجب»(٧٣). وهذا النحوي ابن دبادبا السنجاري سمع إنساناً يفضله على بعض بلدييه من النحاة، فلما حضر للقراءة عليه أقسم أنه لا يقرئه وهو على هذه الحالة في تفضيله والمغالاة فيه(٧٤). وذاك إمام النحو بالمغرب الجزولي قرأ النحو على ابن بري المصريّ الدار إمام وقته، ولما قرأ عليه كتاب **الجمل** للزجاجي سأله عن مسائل على أبواب الكتاب، فأجابه عنها، وجرى بحث فيها بين الطلبة أنتج قولة علقها الجزولي مفردة، فجاءت كالمقدمة، فيها كلام غامض، وعقود لطيفة، وإشارات إلى أصول صناعة النحو غريبة. ولما عاد إلى المغرب نقلها الناس عنه، واستفادوها منه. لكنه، كان إذا سئل عنها: «هل هي من تصنيفك؟» قال: «لا»؛ لأنه كان متورعاً. ولما كانت هذه من نتائج خواطر الجماعة عند البحث في مجلس ابن بري، ومن كلام ابن بري، لم يسغ له أن يقول: «هي من كلامي وتصنيفي»، وإنما هي منسوبة إليه لأنها من استفادته ومساجلته وكونه أثبتها دون الجماعة(٧٥).

وفي مجال «الزهد»، كان أيوب السختياني يقول: «ذُكرت وما أحب أن أُذكر، لأن يستر الرجل الزهد خير له من أن يظهره»(٧٦)، كما قيل: «أفضل الزهد إخفاء الزهد»(٧٧).

---

(٧٢) عبد الله بن المبارك المروزي، **كتاب الزهد**، تحقيق أبي عبد الرحمن نبيل صلاح سليم (الإسكندرية: دار البصيرة، ٢٠٠٥)، ص ٣٤.

(٧٣) الشعراني، **تنبيه المغترين**، ص ٢٩.

(٧٤) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ٤ مج (القاهرة: دارالفكر العربي؛ بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٦)، ج ٢، ص ٢٨١.

(٧٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٧٨.

(٧٦) الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٣، ص ٦.

(٧٧) بهاء الدين محمد بن الحسين العاملي، **الكشكول**، ط ٢ ([بيروت]: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، مج ١، ص ٧٨.

هذا في أمور «الصلاة» و«القراءة» و«الإقراء» و«الكتابة» و«التكتيب»، فكيف في أمر ما هو أهم منها: «الإمامة»؟ أم كيف في أمر «الرياسة»؟ أوَلم يقل سفيان الثوري: «إذا رأيت الرجل حريصاً على أن يؤتم فأخّره»(٧٨). وهذا حال «الإمامة الصغرى»، فما حال «الإمامة الكبرى»؟

والأنكى من هذا، أن البعض منهم استنكفوا حتى من الحديث عن أنفسهم فضلاً عن أفعالهم، فنقلوا الحديث من صيغة المتكلم طالب الشهرة ـ سواء قصد إلى ذلك أم لا ـ إلى صيغة الغائب منشد الغمرة. هذا أبو الحسن ابن بشار ـ الزاهد العارف ـ كان إذا أراد أن يخبر عن نفسه شيئاً قال: «أعرف رجلاً حاله كذا وكذا». فقال ذات يوم: «أعرف رجلاً منذ ثلاثين سنة ما تكلم بكلمة يعتذر منها». وقال: «أعرف رجلاً منذ ثلاثين سنة يشتهي أن يشتهي ليترك ما يشتهي، فما يجد شيئاً يشتهي»(٧٩). بل إن أبا العباس المرسي كان يقول: «لو أردت عدد الأنفاس أن أقول: قال الله، لقلت. ولو أردت عدد الأنفاس أن أقول: قال رسول الله، لقلت. ولو شئت أن أقول على عدد الأنفاس: قلت أنا، لقلت. لكن الأدب أن الله إذا فتح على فقير بكلام أن يقول: قال الشيخ كذا، ويوهم السامع أنه كلام غيره»(٨٠). وهذا المقرئ الزاهد حماد الحلبي، ذكر عنه صاحب الدرر أنه: «(. . .) لم يكن يَدَّعي، وإذا اضطر إلى حكاية شيء عن حاله كنى عن نفسه فقال: «قال فقير»، أو «جرى لفقير»»(٨١). وقد قيل للشعبي: «يا فقيه»، فقال: «لست بفقيه ولا عالم، وإنما نحن قوم سمعنا حديثاً فنحدثكم به، إنما الفقيه من تورع عن المحارم، والعالم من خشي الله بالغيب»(٨٢). وهذا سراج الدين الشريف اليمني، ذكره صاحب كتاب النور السافر، فقال: «وكان مع جلالة قدره وعظم جاهه كثير التواضع، بل ينسبونه إلى الإفراط فيه، ويميل إلى الخمول الكلي. حتى قيل إنه أنشد بين يديه بعض المنشدين قصيدة في مدحه فغضب، وأمر بإقامته من ذلك المجلس».

---

(٧٨) الأصبهاني، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٩٠.

(٧٩) ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٥٧ ـ ٥٨.

(٨٠) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ٢، ص ٣٤١.

(٨١) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج ٢، ص ٧٤ ـ ٧٥.

(٨٢) المناوي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٥٧.

والأمر نفسه يقال بالإضافة إلى من أحب من حكماء العرب ألا يعرف البتة. ومنهم الزاهد محمد بن يوسف الأصبهاني. فقد أورد صاحب الحلية سيرته في هذا الشأن. ومما أسنده من حكاية عنه إلى عطاء بن مسلم الحلبي قوله: «كان محمد بن يوسف الأصبهاني يختلف إليَّ عشرين سنة لم أعرفه، يجيء إلى الباب فيقول: «رجل غريب يسأل»، ثم يخرج؛ حتى رأيته يوماً في المسجد، فقيل: هذا محمد بن يوسف الأصبهاني، فقلت: هذا يختلف إليَّ عشرين سنة لم أعرفه»، ومما أسنده عن حاتم: «بلغني عن ابن المبارك قال: قلت لابن إدريس: «أريد البصرة، فدلني على أفضل رجل بها»، فقال: «عليك بمحمد بن يوسف الأصبهاني»، قلت: «فأين يسكن؟» قال: «المصيصة». فسأل عنه فلم يعرف، فقال عبد الله بن المبارك: «من فضلك لا تعرف»»(٨٣).

أكثر من هذا، كرهوا الشهرة حتى بعد الموت واعتبروا البحث عن الشهرة بعد الممات ضرباً من المراءاة. قال الزاهد بشر بن الحارث: «قد يكون المرء مرائياً بعد موته، يحب أن يكثر الخلق في جنازته»(٨٤).

وكم من فقيه كره أن يشتهر بأنه فقيه زمانه. هذا إبراهيم الخواص ـ رمز توقّي الشهرة وتوخّي الغمرة في الثقافة العربية ـ يروى عنه أنه كان يكره شهوة السمعة، وكان يقول: «قد تكلمت، ولو وجدت بداً ما تكلمت، فإن زماناً أكون فيه فقيه الكوفة لزمان سوء»(٨٥). وقال خلف بن تميم: «رأيت [سفيان] الثوري بمكة وقد كثّروا عليه، فقال: «إنا لله، أخاف أن يكون الله قد ضيع هذه الأمة حيث احتاج الناس إلى مثلي»»(٨٦). وقد كان الإمام الشافعي يقول: «أرفع الناس قدراً من لا يرى قدره، وأكثرهم فضلاً من لا يرى فضله»(٨٧). وهذا الفقيه الشافعي أبو بكر محمد بن أحمد بن الحسين ـ المعروف باسم المستظهري والملقب بوسم فخر الإسلام ـ تولى التدريس بالمدرسة النظامية في مدينة بغداد، سنة أربع وخمسمائة، وكان قد ولّيها قبله أبو إسحاق الشيرازي وأبو نصر بن الصباغ وأبو سعيد المتولي وأبو حامد

(٨٣) الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٨، ص ٢٢٦.

(٨٤) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**؛ وبهامشه **إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ٨، ص ١٧٢.

(٨٥) ابن الجوزي، **صفة الصفوة**، ص ٤١.

(٨٦) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٧، ص ٢٧٥.

(٨٧) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٩٩.

الغزالي ـ ولا يوجد بينهم إلا عالم جليل ـ فلما انقرضوا تولاها هو. . . ولقد حكي أنه يوم تولّى الدرس وضع منديله على عينيه، وبكى كثيراً، وأنشد:

خلت الديار فَسُدتُ غير مسوَّد ... ومن العناء تفردي بالسؤدد

وظل يردد هذا البيت ويبكي إنصافاً منه واعترافاً لمن تقدمه بالفضل(٨٨). وهذا أبو علي الأنصاري المالقي ـ المعروف بابن كسكرى ـ كان من شيوخ زمانه، عارفاً باللغات والإعراب، برع في ذلك أهل زمانه. وكان يؤثر الخمول على الظهور، معدوداً من أهل الفضل والدين. وكان يقول شعراً واصفاً حاله هذه:

لئن لزمت خمولي يا أبا الحسن ... فلم يزلني عن مجدي وعليائي

ألست تحكم بالعليا وتوجبها ... للنجم تبصره في لجة الماء!(٨٩)

ودونك ابن عبد الله السكوني، فقد كان يوثر الخمول، وطُلب للقضاء ففرّ، فوُجّه إليه فارسان فأدركاه، فدفع إليهما دراهم ووعدهما بجزيل الأجر إن تركاه، ففعلا، ونجا بنفسه من الشهرة بما أرادوه عليه(٩٠). وهذا المقرئ ابن بندار قال عنه عبد الغافر بن إسماعيل: «كان ثقة جوالاً، إماماً في القراءات، أوحد في طريقه، كان الشيوخ يعظمونه، وكان لا يسكن الخوانق، بل يأوي إلى مسجد خراب، فإذا عُرف مكانه نزح، وكان لا يأخذ من أحد شيئاً، فإذا فتح عليه بشيء آثر به. وقد قال الخلّال فيه: «خرج أبو الفضل [ابن بندار] نحو كرمان، فشيّعه الناس، فصرفهم وقصد الطريق وحده»»(٩١). كذا كان يفعل سلمان الفارسي: إذ كان إذا رأى الناس يمشون خلفه يقول: «هذا خير لكم وشر لي، فإن شئتم فارجعوا عني». وقال محمد بن الحسن بن هارون: «رأيت أبا عبد الله [الإمام ابن حنبل] إذ مشى في الطريق يكره أن يتبعه أحد»(٩٢). وعن محمد بنِ موسى قال: «رأيت أبا عبد الله وقد قال له خراساني: الحمد

---

(٨٨) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ٤، ص ٢٢٠.

(٨٩) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢ (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩)، مج ١، ص ٥٢٤ و٥٦٥.

(٩٠) المصدر نفسه، مج ١، ص ٥٦١.

(٩١) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ١٣، ص ٥١٥.

(٩٢) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١١، ص ٢٢٦.

لله الذي رأيتك، قال: أقعد، أي شيء ذا؟! من أنا؟!»[٩٣]. وقال ابن الجوزي: «إن فقيهاً واحداً ـ وإن قلّ أتباعه وخفّ إذا ما مات أشياعه ـ أفضل من ألوف تتمسح بهم العوام تبركاً، ويشيّع جنائزهم ما لا يحصى»[٩٤].

والحال أن الحالات التي ذكر عنها كتاب التراجم القول: «وكان يكره الشهرة، ويحب الخمول» تناهز المائة.

وقد أنشأ مفكرو العرب الكثير من الأشعار والأقوال الحكمية في مديح الخمول. قال أبو العباس بن خصيب السرقسطي:

ليس الخمول بعار على امرئ ذي جلال

فليلة القدر تخفى وتلك خير الليالي

ومن ذا الذي يقبل الاستخفاء والاستكتام، يساتر ولا يظاهر، فيتمثل بقول الشاعر العربي:

تسترت من دهري بظل جناحه فصرت أرى دهري وليس يراني

فلو تسأل الأيام ما اسمي ما درت وأين مكاني ما عرفتْ مكاني

أو يرضى بما رضي به الشاعر الذي قال:

لقد قنعت همتي بالخمول وصدت عن الرتب العالية

وما جهلت طيب طعم العلا ولكنها تؤثر العافية

أو يعتقد في ما اعتقد فيه جعفر بن حنزابه:

من أخمل النفس أحياها وروّحها ولم يبت طاوياً منها على ضجر

إذا الريح اشتدت عواصفها فليست ترمي سوى العالي من الشجر

أو يتمثل بقول ابن الدهان النحوي:

أهوى الخمول لكي أظلّ مرفهاً مما يعانيه بنو الأزمان

إن الريح إذا توالى عصفها تولي الأذية بشامخ الأغصان

---

(٩٣) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٢٥.

(٩٤) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **صيد الخاطر** ([القاهرة]: مكتبة الصفا، ٢٠٠٤)، ص ٢٨.

وقد كان قال أبو زكريا يحيى بن سعيد ـ بعد أن ورث إيثار الخمول عن والده:

إن مدحتُ الخمول نبّهت أقوا مـاً نـيـامـاً فـسـابـقـونـي إلـيـه
هـو قـد دلـنـي عـلـى لـذة الـعـيـ ش، فـمـا لـي أدل غـيـري عـلـيـه

وأنشد أبو المحاسن الروياني:

الـشـهـرة آفـة وكـل يـتـحـراهـا والـخـمـولـة راحـة وكـل يـتـوقـاهـا

وقال الأديب أبو عبد الله بن الحداد:

لـزمـت قـنـاعـتـي وقـعـدت عـنـهـم فـلـسـت أرى الـوزيـر ولا الأمـيـرا
وكـنـت سـمـيـر أشـعـاري سـفـاهـا فـعـدت لـفـلـسـفـيـاتـي سـمـيـرا

وقال الحكيم العربي أمية بن أبي الصلت:

وقـائـلـة مـا بـال مـثـلـك خـامـلاً أأنت ضعيف الرأي أم أنت عاجز
فقلت لها ذنبي إلى القوم أنني لما لم يحوزوه من المجد حائز
وما فاتني شيء سوى الحظ وحده وأما المعالي فهي عندي غرائز

وأكره ما كرهه بعض حكماء العرب ذاك الصنف من أهل القلم التياه المعجب بنفسه الذي يكاد يقتله حب السؤدد والذي يحب أن يرى بعين مفتن. هو ذا يطلب الشهرة في غير أوانها. وقد قال الإمام الصعلوكي: «من تصدّر قبل أوانه، فقد تصدّى لهوانه»(٩٥). وقال الإمام الجوعي عن المناظر الفقيه: «إذا رأيت الرجل يخاصم فهو يحب الرياسة»(٩٦). وقال الواعظ يحيى بن معاذ الرازي: «لا يفلح من شُمَّت رائحة الرياسة منه»(٩٧).

كذا كرهوا أصحاب شهوة الشهرة. لا سيما أولئك الذين اتخذوا العلم شبكة يصطادون بها الدنيا، أو أكلوا دنياهم بدينهم، أو جعلوا من المعرفة

---

(٩٥) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٣، ص ١٢٦.

(٩٦) الذهبي، **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**، مج ٩، ص ٨١.

(٩٧) المصدر نفسه، مج ٩، ص ٤٣٣.

فخاً أو شباكاً، بل حتى سلاحاً، بعد أن كان سراجاً يستضاء به. وقد روي عن الزاهد بشر بن الحارث أنه قيل له: «ألا تحدّث؟» قال: «أنا أشتهي أن أحدّث، وإذا اشتهيت شيئاً تركته». وقال: «إذا أعجبك الكلام فاصمت، وإذا أعجبك الصمت فتكلم»(٩٨). وقد ذكروا أن على طالب الشهرة هذا ألا ينسى عدوّه غير المشتهر: الزمان. فهو كفيل بإخلاده إلى الغمرة وجعله نسياً منسياً. قال ابن الجوزي: «كم من متكلم يقول: ما مثلي! لو عاش فسمع ما حدث بعده من الفصاحة عدّ نفسه أخرسا. هذا وعظ ابن السمّاك وابن عمّار وابن مسعود لا يصلح لبعض تلامذتنا ولا يرضاه، فكيف يعجب من ينفق شيئاً. وربما أتى بعدنا من لا يعدّنا»(٩٩).

ولقد رصد التراث لنا طرقاً في طلب الشهرة وأبان عوارها:

منها؛ طلب الشهرة بمدح الأموات. إذ ما يكف الحي يمدح الميت مدعياً أنه كان خصيصاً به. وما همه الميت، بل إلى نفسه دعا ـ وقد جعل الميت عرضة ونصباً. فمن الناس من دفعته رغبته في الشهرة إلى أن يتخذ مدح الموتى من المفكرين الذين تقدموا عليه ـ سواء كان يعرفهم أم لا يعرفهم ـ سلّماً إلى ذلك وسبيلاً. حتى قال أبو الدرداء: «بلغ من خداع الناس أن جعلوا شكر الموتى تجارة عند الأحياء، والثناء على الغائب استمالة لقلب الشاهد». وما تلك إلا «عاذرة» و«تعلّة» و«واصلة» لطلب الشهرة، وإلا فإن الإنسان يكون حياً فلا يأبهون له، فإن هو مات ادعوا خصوصيتهم به، ومدحوا أنفسهم إذ هم مدحوه. قال أبو العباس السبتي: «يكون الرجل بين أظهرهم فلا يلقون إليه بالاً، حتى إذا مات قالوا: كان فلان»(١٠٠). وأنشد فخر الدين الرازي على المنبر عقيب كلام عاتب فيه أهل بلده:

المرء ما دام حياً يستهان به ويعظم الرزء فيه حين يفتقد

ومنهم من اتخذ من تعلم العلم وتعاطيه وسيلة للاشتهار. إذ أخذته سكرة إقبال الخلق على ما لديه، وأغفلته غرة العلم عما هو دونه، واختطفته

---

(٩٨) المصدر نفسه، مج ٨، ص ١٧١ ـ ١٧٢.

(٩٩) ابن الجوزي، **صيد الخاطر**، ص ١٠٤.

(١٠٠) تاج الدين أبو الفضل أحمد بن محمد بن عطاء الله، **لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن**، تحقيق خليل عمران المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ص ٦٦.

نصرة نفسه، فطلب الشهرة لذاته جاعلاً بذلك من العلم وسيلة للاستطالة على الناس. وما زالوا يفعلون حتى قال الزاهد أحمد الرفاعي: «ما دخل ساحة القرب من استصغر الناس واستعظم نفسه. من أنا؟ ومن أنت؟» وعقّب مخاطباً من كان يأخذ المعرفة عنه من تلامذته: «أي أخي؛ أنت أحسن مني، زحمتك ذلة التلقي، وأنا أخذتني سكرة التعليم»(١٠١). واتقاء لسكرة التعليم هذه أمسك الكثير من حكماء العرب عن تأسيس المدارس التي يصير فيها طلب الشهرة عاذرة ومطية لطلب الميزة عن الناس والمزية. قال أبو السعود الجارحي: «لا تجعل لك قط مريداً ولا مؤلَّفاً ولا زاوية، وفرّ من الناس فإن هذا زمن الفرار». وقيل لغيره: «أنت شيخنا»، فقال: «أي سادة، أنا لست بشيخ، لست بمقدم على هذا الجمع، لست بواعظ، لست بمعلّم. حشرت مع فرعون وهامان إن خطر لي أني شيخ على أحد من خلق الله، إلا أن يتغمدني الله برحمته، فأكون كآحاد المسلمين»(١٠٢). وأعاد الكلام ذاته في موضع آخر: «حشرت مع فرعون وهامان وقارون، وأخذني ما أخذهم إن كان خطر لي في سري أني شيخ هذا الجمع، أو مقدمهم، أو من يحكم عليهم، أو ثبت عندي أني فقير منهم. وكيف تدعوه نفسه إلى ذلك من هو لا شيء، ولا يصلح لشيء، ولا يعد بشيء؟»(١٠٣) وقد قال ابن الجوزي في كتاب **صيد الخاطر**: «إن علماء الدنيا ينظرون إلى الرياسة فيها، ويحبون كثرة الجمع والثناء. وعلماء الآخرة بمعزل عن إيثار ذلك، وقد كانوا يتخوفونه، ويرحمون من بلي به (. . .) وكان بعضهم إذا جلس إليه أكثر من أربعمائة قام عنهم. وكانوا يتدافعون الفتوى ويحبون الخمول»(١٠٤). وبالجملة، لقد طلب العديد من زهاد العرب وحكمائهم الاغتراب الطوعي الإرادي العمدي عن كل موضع عظمهم الناس فيه، اجتناب الشهرة، بله اتقاء فتنة الشهرة.

ولهذه الحيثية أيضاً رفض الكثير من حكماء العرب ادعاء المشيخة. والحال أنه لما أدرك الزاهد عبد العزيز التونسي أن جملة من تلامذته ما

---

(١٠١) أبو العباس أحمد بن علي الرفاعي، **البرهان المؤيد** (دمشق: مطبوعات مكتبة الحلواني، [د. ت.])، ص ٣١ ـ ٣٢.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(١٠٤) ابن الجوزي، **صيد الخاطر** ص ١٦.

تعلموا الفقه إلا محبة في الشهرة التي أوجدت لهم وظائف لدى أهل السلطة ترك التدريس، وقال: «صرنا بتعليمنا لهم كبائع السلاح من اللصوص». وقد قال رجل مرة للزاهد إبراهيم التيمي: «ما تقول يا فقيه في كذا؟» فقال إبراهيم: «إن زماناً صرت أنا فيه فقيهاً لزمان سوء»[١٠٥]. وكان إبراهيم هذا: «يكره الشهرة ويحب الخمول»[١٠٦].

ومنهم من وجد أن «شهوة الكلام» هي ما يتسبب للناس في الشهرة. إذ كان الزاهد الربيع بن خيثم يقول: «من أحب أن تجلسوا إليه فلا تجلسوا إليه، كما أن من أحب أنكم تقومون له فلا تقوموا له». وكان يحيى بن سعيد يقول لأصحابه: «إذا استحلى أحدكم الحديث فلا يحدث». وكان الحسن البصري يقول: «لقد أدركنا أقواماً كانت الكلمة من الحكمة تبدو لأحدهم فيكتمها خوف الشهوة، ولو أنه كان نطق بها لنفعته ونفعت أصحابه، وكان الناس إذا اجتمعوا يكره أحدهم أن يخرج أحسن ما عنده من الكلام». وقد قال أحمد بن خلف لسفيان الثوري يوماً: «إني أراك لنشطاً إذا حدثت الناس يعلو صوتك، وإذا كنت لا تحدث أراك كالميت». فقال له: «يا أخي أما علمت أن للكلام فتنة، ووالله ما جلس إليَّ أكثر من ثلاثة أنفس إلا وتنكرت عليَّ نفسي»[١٠٧]. ولذلك أسلفنا أنه لما كان سفيان الثوري يحدث كان إذا وجد لذة في نفسه من حسن كلامه وكبر حلقته، مثلاً، قام فزعاً مرعوباً، وترك التحديث، وقال: «أُخذنا والعياذ بالله تعالى ولم نشعر»[١٠٨]. واتقاء لفتنة القول هذه امتنع العديد من زهاد العرب وحكمائهم من أن يحدثوا. هذا سفيان بن عيينة طلب الناس منه أن يجلس يحدثهم فأبى، وقال: «ما أنا بأهل أن أحدّث، ولا أنتم بأهل أن تسمعوا. وما مثلي ومثلكم إلا كما قال القائل: «افتضحوا فاصطلحوا»»[١٠٩].

وبالضد من هذا، ما منعوا الكلام من أجل منع الكلام، وإنما من أجل طلب الشهرة الذي تستوجبه النفس التي تشتهي الكلام. ولذلك كان الزاهد

---

(١٠٥) الشعراني، **تنبيه المغترين**، ص ٢٦٤.

(١٠٦) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ١، القسم الأول، ص ٢٠٧.

(١٠٧) الشعراني، المصدر نفسه، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

بشر بن الحارث يقول: «إذا أعجبك الكلام فاسكت، وإذا أعجبك السكوت فتكلم؛ فإن في الكلام حظ النفس وإظهار صفات المدح»(١١٠).

هذا حال من سعت الشهرة إليه فما حال من سعى هو إلى الشهرة؟ قال العارف عبد القادر الجيلاني: «من جعل لنفسه وزناً فلا وزن له». وقال الصوفي ابن عطاء السكندري: «لأنْ تصحب جاهلاً لا يرضى عن نفسه خير من أن تصحب عالماً يرضى عن نفسه»(١١١). وقال أيضاً: «من رأيته مجيباً عن كل ما يسأل ومعبراً عن كل ما شهد وذاكراً لكل ما علم، فاستدل بذلك على وجوب جهله»(١١٢).

وقد بلغ ببعض العرب طلب الشهرة المبلغ الذي جعلهم يتقلبون في أعطاف المذاهب: طوراً ترى الواحد منهم حنفياً وطوراً شافعياً، وتارة مالكياً وتارة حنفياً، وما التوسع في المذهب به، وإنما اتباع الولائم. وكان بعضهم يعد لكل طالب علم الكلام المناسب له حتى قال: «ينبغي للعالم أن يكون عنده كل شيء، فإن لكل طالب نوعاً».

واستنكر أغلب حكماء العرب أن تكون لهم شهرة عند عامة الناس فيمتدحون. إذ الأصل في طالب الشهرة أن يفعل ما يفعل تسمعة وترئية، وأن يكون طالب مدحة، يريد أن يذهب سمعه في الناس. وقد أورد القدماء في كتبهم نقولاً عن حكماء اليونان على هذه الشاكلة: عن بعض الحكماء أنه مدحه بعض العوام، فبكى، فقال له تلميذه: «أتبكي وقد مدحك». فقال له: «لم يمدحني حتى وافق بعض خلقي خلقه، فلذلك بكيت». وقيل لبعض الحكماء: «إن العامة يثنون عليك»، فأظهر الوحشة من ذلك، وقال: «لعلهم رأوا مني شيئاً أعجبهم ولا خير في شيء يعجبهم ويسوؤني». وقال بعض العارفين: «إذا قيل لك نعم الرجل أنت فكان أحب إليك من أن يقال لك بئس الرجل أنت، فأنت والله بئس الرجل»(١١٣). وقد وجدوا أن حب المدحة

---

(١١٠) أبو المواهب عبد الواهب بن أحمد الشعراني، **الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية** (بيروت: دار صادر؛ دمشق: دار البشائر، ١٩٩٩)، ص ٨٢.

(١١١) أحمد بن محمد بن عجيبة الفاسي، **إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء السكندري** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص ٦٧.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٢١٢ ـ ٢١٧.

هو أوكد أسباب طلب الشهرة، لذلك دعوا إلى عدم المبالاة بمن مدحهم أو ذمهم، ورأوا أن مكانهم عن توخي المحمدة وتوقي المذمة بمعزل. فقد قيل للزاهد يحيى بن معاذ: «متى يكون العبد مخلصاً؟» فقال: «إذا صار خلقه كخلق الرضيع لا يبالي من مدحه أو ذمه»(١١٤).

والحال أنهم وجدوا في الشهرة إلزاماً. فقد حدث للعلامة أبي عمر الزاهد ـ الملقب باسم غلام ثعلب ـ أن كان اشتهر بعلمه، ما جعل الناس يطلبونه. وحدث أن أعرض عنه أحدهم، فقال: «أكرمتنا فملكتنا، ثم أعرضت عنا فأرحتنا». وعلق على عبارته هذه الحافظ الذهبي خير تعليق لما قال: «ولو أنه قال: «وتركتنا فأعتقتنا»، لكان أليق»(١١٥).

وبالجملة، كان مبدأ حكماء العرب في هذا الأمر هو: «على المرء أن يكمل نفسه ولا عليه من الزمان». وقد كان أبو الحسن الكرخي يقول: «أوصانا شيوخنا بطلب العلم، وقالوا لنا: «أطلبوه واجتهدوا فيه، فلأن يذم لكم الزمان أحسن من أن يذم بكم الزمان»»(١١٦). وقد قال تاج الدين بن الباقي اليماني:

ولا تحفل إذا كملت ذاتاً   أصبت العز أم حصل الهوان

وقال غيره:

جهل الفتى عار عليه لذاته   وخموله عار على الأيام

وقال ثالث:

أن يكون الزمان عيبي أولى   بي من أن أكون عيب الزمان

وقال رابع:

ما في خمولي من عار على أدبي   بل ذاك عار على الدنيا وأهلها

وقال تاج الدين السبكي:

فذم الدهر للإنسان خير   من الإنسان ذم به الزمان

---

(١١٤) الشعراني، **تنبيه المغترين**، ص ٢٧.

(١١٥) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٢، ص ١٤١.

(١١٦) السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٩، ص ١٥٢.

غير أن بعضهم تنبه إلى نكتة دقيقة: وهي أن يصير التمنع عن الشهرة شهرة بذاته، فيشتهر الزاهد أو العالم أو الحكيم الفلاني ببعده عن الشهرة. قالوا: رب مانع للنفس شهوة ـ شأن شهوة الشهرة مثلاً ـ أعطاها بالمنع أوفى منها! مثل أن يمنعها الشهرة فيشتهر بمنعه إياها، فترضى النفس بالمنع لأنها قد استبدلت عنه بمثله؛ أي أنها صارت مشتهرة بتجنب الشهرة ذاتها. وما الذي يضيرها وقد حصّلت ما كانت ترجاه: تلك الشهرة ذاتها التي كان المرء يمنعها منها! ولهذا قال الزاهد عبد الله بن المبارك: «كن محباً للخمول كارهاً للشهرة، ولا تعتقد أنك تحب الخمول فتعظم نفسك، وتقع في أشرّ منه»(١١٧). ولربما لهذا نسب إلى الصوفي أبي العباس المرسي القول: «من أحب الظهور فهو عبد الظهور، والخفاء فهو عبد الخفاء، ومن كان عبداً لله فسواء عليه أظهره أم أخفاه»(١١٨).

وما حدا ببعضهم إلى البعد عن طلب الشهرة توسم السلامة بالخمول. هذا الشاعر ابن وكيع يقول:

لقد قنعت همتي بالخمول　　فصدّت عن الترب العالية

فما جهلت طعم طيب العلا　　ولكنها تؤثر العافية

أخيراً، طرح أبو حيان التوحيدي سؤال «الشهرة» على ابن مسكويه، فقال: «ما السبب في ترفع الإنسان عن التنبيه على نفسه بنشر فضله وعرض حاله وإثبات سمته وإشاعة نعته؟ وليس بعد هذا إلا إثبات الخمول، والخمول عدم ما، وهو إلى النقص ما هو. لأن الخامل مجهول والمجهول نقيض المعلوم. ولا تباري في المعدوم ولا تماري في الموجود. وكان منشأ هذه المسألة عن حال هذا وصفها: عرض بعض مشايخنا كتاباً له صنّفه علينا، فلم نجده ذَكَر على ظهره: تأليف فلان ولا تصنيفه، ولا ذكر اسمه من وجه الملك. فقلنا له: «ما هذا الرأي؟» فقال: «هو شيء يعجبني لسرّ فيه». ثم أخرج لنا كتباً كان قد كتبها في الحداثة فيها اسمه، وقال: «هذا أثر أيام النقص»». وكان مما أجاب به ابن مسكويه: «إن الفضل ينبه على نفسه، وليس

---

(١١٧) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ١، القسم الثاني، ص ٣٥٣.

(١١٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٤١.

به حاجة إلى تنبيه الإنسان عليه من نفسه. وذلك أن الفضائل، التي هي بالحقيقة فضائل، تشرق إشراق الشمس، ولا سبيل إلى إخفائها لو رام صاحبها ذلك. وأما الشيء الذي يظن فضيلة، وليس كذلك، فهو الذي يخفى»[119].

(١١٩) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي وأبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **الهوامل والشوامل**، نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١)، ص ٣٠٧.

كتاب الموت

«بينما صياد في الدهر الأول يصطاد السمك، إذ رمى بشبكة في البحر، فخرج فيها بجمجمة إنسان، فجعل ينظر إليها ويبكي ويقول: «عزيز، فلم تُترك لعزك. غني، فلم تترك لغناك. فقير، فلم تترك لفقرك. جواد، فلم تترك لجودك. شديد، فلم تترك لشدتك. عالم، فلم تترك لعلمك؟» يردد هذا الكلام ويبكي».

ابن السماك

«أذنت تعزيتي، ولاذت نفسي بالموت».

الحكيم محمد الطبسي المروزي

«خفت الموت حتى أوقفني خوفي من الموت على الموت».

قول نسبه الحارث المحاسبي إلى السيد المسيح

«قال عمرو بن العاص: «عجباً لمن نزل به الموت وعقله معه كيف لا يصفه». فلما نزل به الموت ذكره ابنه بقوله وقال: «صفه». قال: «يا بني، الموت أجلّ من أن يوصف! ولكني سأصفه لك؛ أجدني كأن جبال رضوى على عنقي، وكأن في جوفي الشوك، وأجدني كأن نفسي يخرج من إبرة»».

الحافظ الذهبي

«اعلم أنك إذا متّ لن ترفع الأسواق بموتك، وإن شأنك صغير فاعرف نفسك».

سلمة بن دينار

«في الموت ألف فضيلة لا تعرف».

منصور الفقيه

«يا أسراء الموت حلّوا أسركم بالحكمة».

قول نسبه العرب إلى أفلاطون

فإن كنت لا تدرين ما الموت فانظري   إلى دير هند كيف خطت مقابره

جناد الشاعر

«لي خمسون سنة أحمل خشبتي على كتفي، أدور على من يصلبني عليها فما أجد من يفعل ذلك».

دعبل الشاعر

سئل المزني - صاحب الشافعي - عن «الموت»، فقال: «هو فزع الأغنياء وشهوة الفقراء».

وإنما نحن في الدنيا على سفر ... فراحل خلف الباقي على الظعن

ابن سنان الطوسي

والأرض معقلنا وكانت أمنا ... فيها مقابرنا ومنها نولد

الشاعر أمية بن الصلت

«لا مطلوب أبلغ من الموت، وكل طريق ورياضة وتجريد لا يؤدي إليه، فليس له ثمرة».

ابن عربي

«عاش ولم ير وجه الحياة».

فريد الدين العطار

«ألقى وحدي وجعي، لا يموت أحد معي».

«كنت جنيناً في حشا الوالدة، وأصير جنيناً في بطن الأرض».

«ما أبالي إذا متّ ما قال القائل إني هنالك المتنبذ عن الرائي».

أبو العلاء المعرّي

«ألا ترى أن علمنا لو أحاط بموتنا متى يكون؟ لكان ذلك مفسدة لنا، ومحنة شديدة علينا».

أبو سليمان السجستاني

«أوصى جعفر بن محمد العباسي عند موته أن يكتب على قبره: «حوائج لم تُقضَ، وآمال لم تُنَل، وأنفسٌ ماتت بحسراتها»».

ابن الدمياطي

«ويحك، أما تذكر الموت؟ أما للموت في قلبك موضع؟»

الفضيل بن عياض

«ما أشد وطأة الموت»، لا سيما أن: «الناس رهن المنايا»، وأن: «الموت هو الفطام الثاني» (الحكيم إسماعيل الهروي)[1]، وأنه: «كأس لا بد

(١) أبو الحسن علي بن زيد البيهقي، **تتمة صوان الحكمة**، تحقيق وضبط وتعليق رفيق العجم (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤)، ص ٩٧.

منه» كل تدور عليه: تتقدم الموت في الفكر العربي القديم، على وجه السلب، من حيث هي نهاية وجود قاسية ومأساوية في حياة الإنسان: كل حي إلى الممات ذهابه. أَوَلم يقل أبو مسهر:

هل من الموت لا أبا لك بدّ أي حيّ إلّا إلى الموت صارا؟

إنما شأن الناس، إن هو حقق أمرهم، أنهم نهب المنايا: إذا ما أنت شاهدت الناس كما هم، ألفيتهم وجوداً بين طرفي عدم: ما كانوا من قبل، ولن يكونوا من بعد. وقد كان الصوفي الزاهد أبو العباس المرسي يقول: «كان الإنسان بعد أن لم يكن، وسيفنى بعد أن كان، ومَن كلا طرفيه عدم؛ فهو عدم»[٢]. وإنما أمر الفانين أنهم في قبضة الموت أبداً لا تنفكّ عنهم مطلقاً ما داموا فانين. وإنما شأن الموت أنها المرفأ الذي ودّعوه، وساحل الحياة الذي استقبلوه. والحال أن الموت تستفتح باب الحزن بطول التفكير في أمرها: «هل سمعتم بمكان ليس فيه للموت استمكان؟» (أبو العلاء المعرّي)، وهل يستطاب الموت ويستعذب؟ أم أننا ـ معشر الفانين ـ «كل بكاس الموت لا بد شارب»، وأن: «الموت نازل بكل أحد»، وأنّا: «كلنا بالموت مرتهن»، وأن: «الموت للناس موعد»، وأن: «الموت لا شيء يغالبه»، وأن: «الموت نزّال بكل إنسان»، وأن: «المنايا بمرصد»، وأن: «الموت رحى دوّارة بين الخلق، وكأس يدار بها عليهم، لا بد لكل ذي روح أن يشربها ويذوق هادم اللذات»[٣]، وأنك ـ أيها البشري: «بريد الموت مطلق الأعنة في طلبك، وما يحميك حصن. ثوب حياتك منسوج من طاقات نفسك، والأنساب تستلب ذرات ذاتك. وحركات الزمان قوية في النسج الضعيف. فيا سرعة التمزق! يا رابطاً مُناه بخيط الأمل، إنه ضعيف الفتل»[٤].

هذا، وإن أنت لم تأت الموت مسترسلاً، فإنه، لا محالة، يأتيك مستعجلاً. أَوَليس شأن الأيام أن تدرجنا إلى الموت إدراجاً، وأن تسوقنا إليها

---

(٢) أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، **الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار** (القاهرة: دار الفكر، [د. ت.])، ج ٢، ص ١٧.

(٣) أبو حاتم محمد بن أحمد بن حبان، **روضة العقلاء ونزهة الفضلاء**، بتحقيق وتصحيح محمد محي الدين عبد الحميد، محمد عبد الرزاق حمزة ومحمد حامد الفقي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٥)، ص ٢٨٣.

(٤) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، **روضة التعريف بالحب الشريف**، تحقيق محمد الكتاني (بيروت: دار الثقافة، [١٩٧٠])، ص ١٨٧.

مساقاً؟ أوَما كان الصوفي العارف محمد بن إسحاق يقول: «الأيام سهام، والناس أعراض، والدهر يرميك كل يوم بسهامه، وينحر منك بلياليه وأيامه حتى يستغرق جميع أجزائك، ولو كشف لك عما أحدثت الأيام فيك من النقص وما هي عليه من هدم ما بقي منك، لاستوحشت من كل يوم يأتي عليك واستثقلت مر الساعة بك، ولكن تدبير الله فوق الاعتبار»؟[٥] وأَلَم يكن الفقيه الزاهد الحسن البصري يقول: «ابن آدم، السكين تحدّ، والتنور يُسجَر [يملأ وقوداً ويحمى]، والكبش يعلف»[٦]. وقد قيل لأعرابي: «كيف أصبحت؟» قال: «أصبحت وأرى غروب الشمس وطلوعها يأخذان مني في كل يوم جزءاً، وكم عسى أن يدوم عدد ليس له مدد حتى يبيد وينفد؟!»[٧]. وقال الحسن [البصري]: «الإنسان يهدم عمره مذ سقط من بطن أمه»[٨].

وما زال حكماء العرب يدركون ما في قضية «الموت» من مأساوية، حتى قال ابن السماك، الواعظ: «عجباً لعين تلذّ بالرقاد، وملك الموت معها على الوساد»[٩]. وعن إسحاق بن جبلة: «دخل الحسن بن صالح يوماً السوق وأنا معه، فرأى هذا يخيط، وهذا يصبغ، فبكى وقال: أنظر إليهم يتعلّلون حتى يأتيهم الموت»[١٠]. وحتى كان أويس القرني، الزاهد، يقول: «توسّد الموت إذا نمت، واجعله نصب عينيك إذا قمت»، ويقول أيضاً: «عليك بذكر الموت، فإن استطعت أن لا يفارقك طرفة عين فافعل»[١١]. وكان فضيل بن عياض يقول: «من أنزل الموت حق المنزلة فلا يغفل عن الموت»[١٢]، لكن،

---

(٥) عبد الرؤوف محمد بن علي المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، تحقيق محمد أديب الجادر، ٣ ج في ٤ (بيروت: دار صادر، ١٩٩٩)، ج ٢، ص ١٣٨.

(٦) المصدر نفسه، ج ١، القسم الأول، ص ٢٥٦.

(٧) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، تحقيق وداد القاضي، ٩ ج في ٥ مج (بيروت: دار صادر، ١٩٨٨)، ج ٥، ص ٢٠٤.

(٨) المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٨٢.

(٩) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، أشرف على التحقيق شعيب الأرنؤوط، ٢٣ مج، ط ٣ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤ ـ ١٩٨٥)، ج ٨، ص ٣٢٩.

(١٠) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٧٠.

(١١) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ١، القسم الأول، ص ٢١٣.

(١٢) أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، دراسة وتحقيق محب الدين أبي سعيد عمر ابن غرامة العمروي، ٨٠ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥ ـ ٢٠٠٠)، ج ٤٨، ص ٤٢٩.

أيمكن هذا الأمر؟ وهل الحياة إلا في الغفلة عن الموت؟ وَأَلم يقل الشاعر العربي:

نُراعُ من الجنائز مقبلات ونسهو حين تخفى ذاهبات

كروعة ثلّة لمُغار ذئب فلما غاب عادت راتعات

وتدور قصائد الرثاء العربي كلها على التفكر في الموت وسكراته وغمراته. فهي وحدها تنبئك عن فلسفة الموت عند العرب. حتى كان الشاعر الراثي العربي يحسب أنه حيثما ولّيت وجهك فما ثمّة إلا الموت راصد لك، فإن لم يصبك في نفسك أصابك في محيطك، وأن وضع بني الإنسان المأساوي متأتٍّ من بينيته هذه: أهل الدنيا فيها على رحيل، لا هم مقيمون فيطمئنوا، ولا هم مستعدون ليرتحلوا (ابن عبد العزيز بن سلمان). وحسبنا من هذه الأشعار قول متمم بن نويرة في رثاء أخيه:

وقالوا أتبكي كل قبر رأيته لقبر ثوى بين اللوى والدكادك

فقلت لهم: إن الأسى يبعث الأسى دعوني فهذا كله قبر مالك

وتُذكّر الكثير من الأشعار العربية بحقيقة الموت. فقد حدّث الأديب أبو عبد الله البلنسي قال: «كنت بقرطبة مع القاضي ابن الصفّار فسقطت له سنّة، فأنشد:

وفي كل يوم يفقد المرء بعضه ولا بد أن الكل منك سيذهب

قال: فارتجلت:

وفي كل يوم تستزيد منيتي دنواً، وغيري راحل مودّع

أشيّع أيامي وألهو بغيرها كأن التي ولت إلي سترجع

النفس تطمع والأقدار ثابتة وبين هذين عمر المرء ينقطع

وكلما زدت سناً زادني أمل فالعمر ينقص والأيام تتبع»[١٣]

---

(١٣) أبو عبد الله محمد بن علي بن عسكر ومحمد بن عبد الله بن خميس، **أعلام مالقة**، تقديم وتخريج وتعليق عبد الله المرابط الترغي (بيروت: دار الغرب الاسلامي، ١٩٩٩)، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

وما زالت الموت حاضرة في الثقافة العربية غير نسية ولا منسية، حتى قال الشاعر العربي الفرزدق:

نروح ونغدو والحتوف أمامنا ... يضعن بنا حتف الردى كل مرصد

وقال المتنبي:

وما الموت إلا سارق دقّ شخصه ... يصول بلا كف ويسعى بلا رجل

وقال أبو العتاهية:

الناس في غفلاتهم ... ورحى المنية تطحن

ما دون دائرة الرحى ... حصن لمن يتحصن

وقال أيضاً:

بين عيني كل حي ... علم الموت يلوح

وقال غيره:

يا أيها المعدود أنفاسه ... لا بد يوماً أن يتم العدد

لا بد من يومٍ بلا ليلة ... وليلة تأتي بلا يوم غد

وقال سواه:

المرء يفرح بالأيام يقطعها ... وكل يوم مضى نقص من الأجل

وقال شرف الدين بن عصرون:

أؤمل أن أحيا وفي كل ساعة ... تمر بي الموت تهز نعوشها

وهل أنا إلا مثلهم غير أن لي ... بقايا ليال في الزمان أعيشها

وقال غيره:

واعجباً من عجب يا قومي ... ميت غد يحمل ميت اليوم

وقال العالم اللغوي ثعلب:

المرء يخلق وحده ... ويموت حين يموت وحده

والناس بعدك إن هلكـ ... ـت كمن رأيت الناس بعده

وانتفض أعرابي ضد الموت الذي ما يفتأ يُحدّق به ويحيط بأهله:

ألا أيها الموت الذي ليس تاركي	أرحني فقد أفنيت كل خليل
أراك بصيراً بالذين أحبهم	كأنك تنحو نحوهم بدليل

وأضاف أبو الفضل العجلي المقرئ:

يا موت ما أجفاك من زائر	تنزل بالمرء على رغمه
وتأخذ العذراء من خدرها	وتأخذ الواحد من أمه

وأنشد محمد بن قدامة الجوهري:

يا من يموت ولم تحزنه ميتته	ومن يموت فما أولاه بالحزن
لمن أثمّر أموالي وأجمعها	لمن أروح، لمن أغدو، لمن، لمن؟
لمن سيدفع في لحدي ويتركني	تحت الثرى ترب الخدين والذقن

وقال ضابئ بن حارث البرجمي:

لكل جديد لذة غير أنني	رأيت جديد الموت غير لذيذ

وقال الطبيب أبو الحسن شرف الدين:

يساق بنو الدنيا إلى الحتف عنوة	ولا يشعر الباقي بحالة من يمضي
كأنهم أنعام في جهل بعضهم	بما تم من سفك الدماء على بعض

وكم من شاعر عربي صوّر موته ورثى نفسه. وذلك حتى كتبت المواضيع في الشعراء الذين رثوا أنفسهم. وكثير هم الشعراء العرب الذين صوّروا أنفسهم محمولة على النعوش والنوائح تبكيها. تكفي من البيدر كفّ. هذا، مثلاً، علي بن قاسم السجاني الخراساني يقول:

دبت إلي بنات الأرض مسرعة	حتى تمشين في قلبي وفي كبدي
قد وسّد الترب خدي فهو مضطجعي	وصار فيه مهادي أوعر المهد
والعين مني فويق الخد سائلة	وطالما كنت أحميها من الرمد

وهذا الصوفي أبو إسحاق التيمي القرشي:

ننافس في الدنيا ونحن نعيبها	وقد حذرتناها لعمري خطوبها

وما نحسب الأيام تنقص مدة	على أنها فينا سريع دبيبها
كأني برهط يحملون جنازتي	على حفرة يحثى عليَّ كثيبها
وباكية تبكي عليَّ وإنني	لفي غفلة عن صوتها ما أجيبها
أيا هادم اللذات ما منك مهرب	تحاذر نفسي منك ما سيصيبها
وإنني لَمِمّن يكره الموت والبلا	ويعجبه روح الحياة وطيبها
فحتى متى حتى متى إلى متى	يدوم طلوع الشمس لي وغروبها
رأيت المنايا قسمت بين أنفس	ونفسي سيأتي بعدهن نصيبها

ومن لم يذكره شعر بالموت فقد ذكرته كتابته. هذا الصوفي المغربي محمد بن سليمان الجزولي ذكروا عنه أنه لما كان في فاس منقطعاً في بيته للعبادة كتب كل جدران المحل بكلمة «الموت»[14]. ولهذا تحدثوا عن استشعار ذكر الموت؛ أي جعله شعاراً. قال الصوفي أبو حمزة الخراساني: «من استشعر ذكر الموت ـ أي: اتخذه شعاراً ـ حبب إليه كل باق، وبغّض إليه كل فان»[15]. وبالضد من هذا، كان المتصوف خلف بن خوشب يقول: «لم تطب لأحد الحياة وهو يذكر الموت في كل حين مرة»[16]. ولهذا قال الزاهد الصوفي الفضيل بن عياض: «لو قلت: إنك تخاف الموت ما قبلت منك، لو خفت الموت ما نفعك طعام ولا شراب ولاشيء، ما يسرني أن أعرف الأمر حق معرفته، إذاً لطاش عقلي ولم أنتفع بشيء»[17].

وللعرب أمام الموت، كما لغيرهم، موقفان متعارضان: الجزع من الموت، والاسترسال إليه. وما زال هذان الموقفان سائدين، حتى دفع ذلك بأبي حيان التوحيدي إلى أن يسائل مسكويه: «ما سبب الجزع من الموت؟ وما الاسترسال إلى الموت؟ وأي المعنيين أجلّ: الجزع منه أم الاسترسال إليه؟»[18]

---

(١٤) عبد الله التليدي، **المطرب بمشاهير أولياء المغرب**، ط ٣ (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٣)، ص ١٤٦.

(١٥) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ١، القسم الثاني، ص ٥٥٠.

(١٦) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٧٨.

(١٧) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٨، ص ٤٣٢.

(١٨) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي وأبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **الهوامل** =

أجل، الأصل في موقف الإنسان من «الموت» هو ما قاله ابن الخطيب: «الحي من الموت وَجِل»[19]. وليس أحد بمعزل عن هيبة الموت. وما من أحد إلا وسيأتي اليوم الذي يقول فيه: «هذا أوان طيّ صحيفتي». وقد خلد لنا أبو الحارث المحاسبي هذه المأساوية في صورة مذهلة، إذ وصف لحظة الاحتضار وصفاً، فقال: «انقطع صوت الميت لأن الكرب قد تبالغ فيه وتصاعد، وغلب على كل موضع، فهدّ كل قوة وكسر كل جارحة وتغشى العقل وقلص اللسان وأبكمه، فإن فضلت فيه فضلة قوة، سمعت له خواراً لجذب روحه، وأنيناً وغرغرة بروحه في حلقه، قد تغير لذلك لونه حتى ظهر منه أصل طبعه الذي منه خلق وعليه طبع، فرأيت كالتراب على وجهه، قد تغيّر لونه وجذب كل عرق منه على حياله، حتى ترتفع الحدقتان إلى أعالي الجفون، ويقلص اللسان إلى أصله، وجفت الشفتان وقلصتا، وارتفعت الأنثيان إلى الحالبين، ومن المرأة الثديان حتى لا يبقى إلا أقلّهما، وجفّت الأعصاب ويبست (. . .) فلا تسأل عن بدن مجدل تجذب عروقه وأعضاؤه وبشرته، ثم يموت عضواً عضواً على حياله، فتخضّر أنامله ثم تبرد قدماه، ثم تبرد ساقاه، ثم فخذاه بسكرات وكرب يتغشاه، وكرب من بعد كرب، وسكرة من بعد سكرة مع كل جذبة، حتى بلغ لها إلى الحلقوم، فعند ذلك تنقطع المعرفة عن الدنيا وأهلها (. . .)»[20].

وقد دعانا الزاهد الكبير أحمد الرفاعي إلى تمثّل دلالات «الموت» في هذه الأمثولة: «أي أخي، أما تنظر الطفل إذا ولد يبرز إلى الدنيا قابضاً كفه حرصاً عليها، وإذا خرج يخرج باسطاً كفه معترفاً بفراغ يده من الأمر العارض الذي حرص عليه»[21]. وعبر ابن الرفاء الناظر ـ الملقب باسم غلام ابن المني ـ عن قريب من هذا المعنى شعراً بقوله:

دليل على حرص ابن آدم أنه	ترى كفه مضمومة وقت وضعه
ويبسطها وقت الممات إشارة	على صفرها مما حوى بعد جمعه

= **والشوامل**، نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١)، ص ٧٢ ـ ٧٣.

(١٩) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، حققه إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ٦، ص ١٦٥.

(٢٠) أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي، **الرعاية لحقوق الله**، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، ط ٤ (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

(٢١) أبو العباس أحمد بن علي الرفاعي، **البرهان المؤيد** (دمشق: مطبوعات مكتبة الحلواني، [د. ت.])، ص ٨٨.

كما عبّر عنه بعضهم بشعر آخر فقال:

إذا ولد المولود يقبض كفه دليل على الحرص المركّب في الحي
ويبسطها عن الممات مواعظا ألا فانظروني قد خرجت بلا شيء

وأقسى ما في الموت أن الإنسان يخبرها في محيطه ـ «ميت غد يحمل ميت اليوم» ـ ويعي بها في وجدانه، من دون سائر الكائنات الحية. إذ لئن حق أن الموت واقع بكل حي، فإنه ما يخبره إلا الحي العاقل. وهو حين يخبره فبخبرة مأساوية. وذلك حتى قال الإمام الحسن البصري: «ما رأيت يقيناً لا شك فيه أشبه بشك لا يقين فيه إلا الموت»(٢٢). ولهذا قال سفيان الثوري: «لو أن البهائم تعقل من الموت ما تعقلون ما أكلتم منها سميناً»(٢٣). وليس الإنسان يموت كما تموت البهائم، وإنما هو يتعقل موته. ومتى ما تعقل الإنسان الموت هابه وخافه. ولهذا قالت العرب: «مرارة الموت في خوفه». وما يحمل على هذا الخوف أن المرء يخبر علائم الموت في ذاته. هذا المعتمر بن سليمان كان يقول: «الشيب أول مراحل الموت»(٢٤).

غير أن مداراة الخوف مَن الموت تتم بالعفو عن التفكير في «مقام الموت». وما يساعد على هذا العفو النسيان. أجل خبر العرب فكرة «نسيان الموت» هذه، أو «السلو عنه»، بوصفها السلوى الزائفة. قال أحد الشعراء:

نراع لذكر الموت ساعة ذكره فتعترض الدنيا فنلهو ونلعب

فقد تحقق بهذا، أن ثمة أمام حقيقة أننا ميتون موقفين: موقف «الجزع من الموت» وموقف «الاسترسال إلى الموت» أو «السير إلى الموت سيراً جميلاً» أو «الجرأة على الموت» مع «الأمن من روعاتها» ـ وهو الموقف الذي يقتضي أن يكون المرء منشرح الصدر للموت. والحال أن الحكايات عن الجزع من الموت في أثناء التراث العربي القديم وتضاعيفه يكاد لا يحصرها عد.

---

(٢٢) شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، ٨ مج (بيروت: دار الثقافة، بيروت، [د. ت.])، ج ٢، ص ٧١.

(٢٣) أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ط ٥ (القاهرة: دار الريان للتراث؛ بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧)، ج ٦، ص ٣٩٢.

(٢٤) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام هارون، ط ٤ (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، مج ١، ج ٢، ص ٣٣٣.

هذا الواعظ العربي الشهير ابن الجوزي أسرّ إلينا وأفضى: «إني أكره لنفسي من جهة ضعف قلبي ورقته أن أُكثِر زيارة القبور، وأن أحضر المحتضرين، لأن ذلك يؤثر في فكري، ويخرجني من حيز المتشاغلين بالعلم إلى مقام الفكر في الموت»(٢٥). وقد وجد أن في إشاحة النظر عن الوقوف بمقام الفكر في الموت نعمة: «إن من يقول: ربما متّ اليوم، كيف يكتب وكيف يسمع ويصنف؟ فلا يهولنكم ما ترون من غفلة الناس عن الموت وعدم ذكره حق ذكره، فإنها نعمة من الله سبحانه بها تقوم الدنيا ويصلح الدين»(٢٦).

وبالتطبيق، كان ابن سيرين إذا ذكر الموت مات كل عضو منه على حدة(٢٧). وقال سعيد بن أبي عروبة: «كان عمر بن عبد العزيز إذا ذكر الموت اضطربت أوصاله»(٢٨). وقال أبو نعيم الأصفهاني: «كان أبو سفيان إذا ذكر الموت لم ينتفَع به أياماً»(٢٩). وقد حكي عن الزاهد محمد بن النضر الحارثي أنه كان: «إذا ذكر الموت اضطربت مفاصله حتى تتبين الرعدة فيه»(٣٠)، أو كان: «إذا ذكر عنده الموت اضطربت مفاصله حتى تكاد تنفصل»(٣١). وهذا محمد بن سلّام الجمحي قال عنه الحسين بن فهم: «قدم علينا محمد بن سلام سنة اثنتين وعشرين ومائتين، فاعتلّ علة شديدة، فما تخلف عنه أحد، وأهدى إليه الأجلاء أطباءهم. وكان ابن ماسويه ممن أُهدي إليه. فلما جسه ونظر إليه قال له: «ما أرى من العلة كما أرى من الجزع»، فقال له: «والله ما ذا بحرص على الدنيا مع اثنين وثمانين سنة؛ ولكن الإنسان في غفلة حتى يوقظ بعلة، ولو وقفت بعرفات وقفة، وزرت قبر رسول (ﷺ) زورة، وقضيت أشياء في نفسي لرأيت ما اشتد علي قد سهل». فقال ابن ماسويه: «لا تجزع فقد رأيت في عرقك من الحرارة الغريزية وقوتها ما إن سلمك الله من العوارض بَلَّغك عشر

---

(٢٥) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **صيد الخاطر** ([القاهرة]: مكتبة الصفا، ٢٠٠٤)، ص ١١٠.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٢٧) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية** ([القاهرة]: مكتبة الصفا، ٢٠٠٢)، ج ٩، ص ٢٢٤.

(٢٨) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٥، ص ١٣٨.

(٢٩) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٧٦.

(٣٠) الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٨، ص ٢١٨.

(٣١) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ١، القسم الثاني، ص ٤٣٧.

سنين أخرى». قال الحسين ابن فهم: «فوافق كلامه قدراً. فعاش محمد عشر سنين بعد ذلك، ومات سنة اثنتين وثلاثين ومائتين»(٣٢).

وقد لخص الصوفي أبو بحدك النجدي هذا الموقف الملتبس من الموت ـ وقد مرض فدخل عليه بعض إخوانه يعوده، فقال له: «كيف تجدك» ـ قال مجيباً: «أسمع حادي الموت قد غرّد، وهاتف النقلة قد ردّد، ولي نفس تواقة تشره إلى الدنيا، فهي تشغلني عن سماع النداء، وتثبطني بتطويل الأمل عن إجابة الداعي، ونذيراي شيبتي وسقامي يؤيساني، وخادعاي حرصي وأملي يطمعاني، وأنا لذو نفسين: نفس تكره الحمام وتحب المقام، ونفس موطنة بالارتحال والهة بالانتقال، على أن الحق يغلب الباطل، كما يغلب حلم الحليم سفه الجاهل»(٣٣).

واعتبر الراغب الأصفهاني في أحوال الناس من محبة الموت والاحتيال لقلة المبالاة به ثلاثة مواقف، فقال: «الناس في ذلك على ثلاثة أضرب: **فالأول**، حكيم يعلم أن الحياة تسترقه والموت يعتقه، وأن الإنسان في هذا العالم وإن طال فيه لبثه فهو كخطفة برق لمعت في أكناف السماء ثم خفيت، وأنه في دنياه كمبعوث إلى ثغر يحرسه وبلد يسوسه، فيراعي في ذلك ما استرعي، ويفرح ويُسرّ إذا استدعي، ولا ينكأه خروجه منها إلا بقدر ما يفوته من خدمة ربه، والازدياد من التقرب إليه، والإشفاق مما يقول ويقال له، كما قال بعض الصالحين وقد رؤي منه جزع عند الموت، فقيل له في ذلك فقال: «إنما جزعي لأني أسلك طريقاً لم أعهده، وأقدم على رب لم أره، ولا أدري ما أقول ولا ما يقال لي».

والثاني، رجل أنس بهذا العالم فألفه وإن كرهه، فسبيله سبيل من ألف بيتاً مظلماً قذراً ولم ير غيره، يكره الخروج منه وإن كان يكره الكون فيه. قال الشاعر:

دخلنا كارهين لها فلما ألفناها خرجنا مكرهينا

وما حب البلاد بنا ولكن أمر العيش فرقة من هوينا

---

(٣٢) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ٤ مج (القاهرة: دارالفكر العربي؛ بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٦)، ج ٣، ص ١٤٤.

(٣٣) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ٤، ص ١١٢ ـ ١١٣.

(...) **والثالث** رجل أعمى عين البصيرة متلطخ السريرة بما ارتكب من أنواع الجريرة، رضي بالحياة الدنيا واطمأن بها، ويئس من الآخرة كما يئس الكفار من أصحاب القبور، فإذا خرج من قاذورات الدنيا لم يوافقه عالم العلا في مصاحبة الملأ الأعلى، ومنادمة أولي العلا، فيعمى (...)»(٣٤).

فهذا هذا، على أن حكماء العرب اتبعوا الحكمة اليونانية في التنبه إلى أن: «الموت ليس برديء، وإنما الرديء هو الخوف منه». ولذلك كتبوا الوصفات في الحيلة لدفع الخوف من الموت. إذ بلغ العديد من مفكري وزهاد وحكماء وصوفية العرب مرتبة «مقام الفكر في الموت» ـ هذا الذي تحدث عنه ابن الجوزي. فكان أن أعملوا النظر في مسألة «الموت»، وما اكتفوا بما اكتفى به أغلب الناس: الغفلة عن الموت [ابن أبي زمنين]:

الموت في كل حين ينشر الكفنا   ونحن في غفلة عما يراد بنا

وقد عبروا عن هذا الأمر، أولاً، بمفهوم «مقام ذكر الموت». إذ قال رجل للزاهد الصوفي معروف الكرخي: «أوصني»، فقال: «توكل على الله، وأكثر من ذكر الموت حتى لا يكون لك جليس غيره»(٣٥). وفي رواية أخرى: «وليكن ذكر الموت جليسك لا يفارقك»(٣٦). وأوصى الفقيه الزاهد عبد لله بن مسروق رجلاً فقال: «وأكثر من ذكر الموت حتى لا يكون لك جليس غيره»(٣٧). وكان الفقيه العالم الربيع بن أبي راشد يقول: «لو فارق ذكر الموت قلبي ساعة واحدة لخشيت أن ينفسد علي قلبي»(٣٨). أكثر من هذا، حققوا هذا المقام. وقد حدّث قبيصة قال: «ما جلست مع سفيان [الثوري] مجلساً إلا ذكرت الموت، وما رأيت أحداً كان أكثر ذكراً للموت منه»(٣٩).

---

(٣٤) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق أبو اليزيد العجمي، ط ٣ (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٨٧)، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

(٣٥) محمد بن الحسين بن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة السُنّة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ١، ص ٣٨٣.

(٣٦) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ١، القسم الثاني، ص ٧١٦.

(٣٧) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **سلوة الأحزان بما روي عن ذوي العرفان ويليه**، تحقيق أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣)، ص ٢٣.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٣٩) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد، أو مدينة السلام منذ تأسيسها حتى سنة ٤٦٣ هـ**، ١٤ ج في ١٥ (بيروت: دار الكتب العلمية، [١٩٨؟])، مج ٩، ص ١٥٧.

وهذا الطبيب العربي مجد الدين بن سحنون يقول وكأنه يجيب ابن الجوزي في ما جزع فيه من الموت:

لا تجزعن فما طول الحياة سوى روح تردد في سجن البدن

ولا يهولنك أمر الموت تكرهه فإنما موتنا عود إلى الوطن

وقد رأى الحكيم أبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي أن: «من نظر إلى الموت بعين أمله رآه بعيداً، ومن نظر إليه بعين عقله وجده قريباً»(٤٠).

وأول ما واجه به المفكر العربي الموت محاولة أن «يأنس» بها، هذا إن هو لم يستطع «إيناسها»: «يا مرحباً بالموت من منظر»، «وهل بالموت يا للناس عار؟» ـ هو ذا مقتضى ما عبّروا عنه بالعبارة البديعة: «تطييب الموت». فكان أن عمد المفكر العربي يعلن «تربية الإرادة» على عدم الجزع من الموت. وذلك من طرق شتى:

أولها؛ ما يمكن أن نسميه «تطبيع الموت»؛ أي تحلية النفس بأمر طبيعيتها وتجريدها من طابعها الصعب الاحتمال. إذ كما قال أبو القاسم الأنطاكي ـ المعروف باسم المجتبي: «الموت طبيعي، وكل طبيعي لا محيص عنه»(٤١). أكثر من هذا، لئن تؤمل تعاقب الحياة والموت، لأبدى لك أن: «الحي هو الميت مستحيلاً والميت هو الحي مستحيلاً». فلا تستغرب يا هذا، ولا تجزع. بهذا يصير الطبيعي حتمياً. والأنكى من ذلك، أنهم ذهبوا إلى حد جعل الموت ـ مكنئ عنه هذه المرة باسم «العدم» ـ الأصل الذي عليه مدار الوجود، وليست الحياة. إذ صار الإنسان طرفاً بين عدمين. وقد سبق أن أوردنا قول أبي العباس المرسي: «كان الإنسان بعد أن لم يكن، وسيفنى بعد أن كان، ومن كلا طرفيه عدم ـ فهو عدم».

ولعل من أساليب «تطييب الموت» هذا الاقتناع بأنه غاية الإنسان ونهايته، بل تمامه وكماله. وقد اعتبر العديد من حكماء العرب «الموت غاية الإنسان». ونسب صاحب كتاب **قلائد العقيان** إلى الحكيم ابن باجه ـ وهو ذامّ له متحامل عليه ـ أنه كان: «يعتقد أن الزمان دور، وأن الإنسان نبات أو نور، حمامه

---

(٤٠) أبو سليمان محمد بن الطاهر السجستاني، **صوان الحكمة وثلاث رسائل**، حققه وقدم له عبد الرحمن البدوي (طهران: انتشارات بنياده فرهنك إيران، ١٩٧٤)، ص ٣٠٣.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٣٦.

تمامه، واختطافه قطافه». إذ استقر في الأذهان أن: «سبيل الموت غاية كل حي» (قطري بن الفجاءة). فقد علم المرء أنه إلى الموت مآله. وقد قال ابن مسكويه ـ في رسالته **علاج الخوف من الموت**: «من خاف الموت الطبيعي للإنسان فقد خاف ما ينبغي أن يرجوه. ذلك أن هذا الموت هو تمام حد الإنسان، لأنه حي ناطق ميت. فالموت تمامه وكماله»(٤٢). ذلك أن المحقق هو أن شأن: «الإنسان [أنه] من جملة الأمور الكائنة، وقد تبين في الآراء الفلسفية أن كل كائن فاسد لا محالة، فمن أحب أن لا يفسد فقد أحب ألا يكون»(٤٣). وقد عقد الراغب الأصفهاني فصلاً من كتابه عن الإنسان ليتحدث فيه عن فكرة أن بالموت كمال الإنسان، فقال: «ولولا هذا الموت لم يكمل الإنسان، فالموت إذاً ضروري في كمال الإنسانية»؛ والشأن هنا كما يحدث للفرخ في بيضته، فكما أن كمال الفرخ في تفلق البيض عنه وخروجه منه، كذا من شرط كمال الإنسان مفارقة هيكله(٤٤). وقد قال عازف الناي ـ في كتاب **منطق الطير**: «لقد ولدنا جميعاً من أجل الموت»(٤٥). وقال الفقيه الزاهد ابن بطة: «قصرنا أننا نموت». وقال أبو بكر الشلطيسي:

فنل ما شئت إن الفقر حد   وعش ما شئت إن الموت غاية

وثاني ما واجه به الحكيم العربي «الجزع من الموت» الاقتناع بحتميته. فالموت نازل بكل أحد لا محالة، وما من موت بد. إذ ما ثمة ريبة أبداً أن: «الموت في أثر ابن آدم»، ليس يمهله أو يغفل عنه، وإنما يفجئه، عادة، ويأخذه على حين غرة وغفلة، ومن ثمة تحدثوا عن «بغتة الموت» و«فجأة الموت». قال الحسن البصري: «ألا تستحيون من طول ما لا تستحيون! ابن آدم راحل إلى الآخرة كل يوم مرحلة! إن امرأ ليس بينه وبين آدم أب حي لمعرق في الموت»، وقال أيضاً: «رحم الله عبداً لا يغرّه ما يراه من كثرة الناس، ابن آدم تموت وحدك، وتدخل القبر وحدك، وتبعث وحدك،

---

(٤٢) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق** (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠١)، ص ٢٠٨.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(٤٤) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين: الانسان (وجوداً وقيمة، وغاية)**، تقديم وتحقيق عبد المجيد النجار (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨)، ص ٢٠٠.

(٤٥) فريد الدين محمد بن إبراهيم العطار، **منطق الطير**، دراسة وترجمة بديع محمد جمعة (بيروت: دار الأندلس، ١٩٩٦)، ص ٢٩٤.

وتحاسب وحدك، أنت المعني وإياك يراد»، وقال: «ابن آدم، طأ الأرض بقدمك؛ فإنها عن قليل قبرك، إنك لم تزل في هدم عمرك منذ سقطت من بطن أمك»[٤٦]. وقال غيره: إنما شأنك أنت ـ يا ابن آدم ـ أن: «كل خطوة تخطو فإلى القبر، أنت في سفر إلى القبر»[٤٧]، ستساق إلى ما أنت لاق لا محالة. وكان سفيان الثوري يردد القول: «يا ابن آدم، إنما أنت أيام، فكل يوم يمضي فقد مضى بعضك»[٤٨]. وأورد صاحب مصنف **التمثيل والمحاضرة** ما يلي: «أنفاس المرء خطاه إلى أجله»، واستشهد بقول علي بن عبيدة: «يا ابن آدم، إنك تقرض ساعاتك بطرفك، وتفني حياتك بحركات نبضك». ونسب قول الحسن البصري المتقدم بنا إلى أبي الدرداء: «ابن آدم طأ الأرض بقدمك فعن قليل تكون قبرك، ابن آدم إنما أنت أيام، فكلما ذهب يوم ذهب بعضك، ابن آدم إنك لم تزل في هدم عمرك من يوم ولدتك أمك»[٤٩]. وأوصت رابعة العدوية وصية: «إنما أنت أيام معدودة، فإذا ذهب يوم ذهب بعضك ويوشك إذا ذهب البعض أن يذهب الكل وأنت تعلم فاعمل»[٥٠]. ولربما لهذا قال ابن المعتز: «الموت كسهم مرسل إليك وعمرك بقدر سفره نحوك»[٥١]. وقال أيضاً: «أنفاس الحي خطاه إلى أجله»[٥٢]، وقال يحيى بن خالد: «الإنسان مقيم وهو سائر». وأخذ أبو العتاهية هذا المعنى ونظمه شعراً، فقال:

ومن عجيب الأيام أنك واقف ... على الأرض في الدنيا وأنت تسير

إذا ما مضى من وقت عمرك شطره ... فإنك في الشطر الأخير تسير

---

(٤٦) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ١، القسم الأول، ص ٢٥٩.

(٤٧) عبد القادر الجيلاني، **الفتح الرباني والفيض الرحماني** (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، [د. ت.])، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

(٤٨) أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، **تنبيه المغترين**، تحقيق وائل أحمد عبد الرحمن ([د. م.]: المكتبة التوفيقية، [د. ت.])، ص ١١٩.

(٤٩) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **صفة الصفوة**، ط ٣ (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٨)، مج ١، ص ٢٨٢.

(٥٠) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ٢، ص ٢٨٦.

(٥١) أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، **اللطائف والظرائف** (بيروت: دار المناهل، ١٩٩٢)، ص ٢٧٣.

(٥٢) زين الدين عمر بن مظفر بن الوردي، **تتمة المختصر في أخبار البشر**، تحقيق أحمد رفعت البدري (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٠)، ج ١، ص ٣٧٤.

وأنشد محمد بن قدامة الجوهري:

يـأمـل الـمـرء أبـعـد الآمـال ... وهــو رهــن بــأقــرب الآجــال

لو رأى المرء رأي عينيه يوماً ... كـيـف صـول الآجـال بـالآمـال

لتناهى وأقصر الخطو في اللـ ... ـهـو ولـم يـغـتـرر بـدار زوال

أنت ضيف وكل ضيف وإن طـ ... ـالـت لـيـالـيـه مـؤذن بـارتـحـال

إذ مثلما لا تكون حياة الجنين حياة حقيقية إلا بخروجه من مشيمته وموت هذه المشيمة، فكذلك وجد ابن عربي أن: «هذا الجسم كالمشيمة للمولود، وبالموت تقع الولادة»(٥٣). ولعل أبلغ شعر قيل في هذا المعنى ما ذكره التوحيدي ـ في كتاب **المحاضرات والمناظرات** ـ من أنه لما مات المراغي ـ وكان قدوة في النحو وعلماً في الأدب كبيراً مع حداثة سنه ورقة حاله ـ استرجع أبو سعيد السيرافي واستعبر وأنشد:

من عاش لم يخل من هم ومن حزن ... بين المصائب من دنياه والمحن

وإنما نحن في الدنيا على سفر ... فراحل خلف الباقي على الظعن

وكلنا بالردى والموت مرتهن ... فما نرى فيها فكاً لمرتهن

من الذي أمن الدنيا فلم تخن ... أو الذي اعتز بالدنيا فلم تهن

كل يقال له قد كان ثم مضى ... كأن ما كان من جنياه لم يكن(٥٤)

وثالث ما أذهبوا به همّ «الجزع من الموت» ذهابهم إلى حد اعتبار الموت ما به يكون الإنسان إنساناً؛ أي اعتباره ميزة الإنسان الأساسية. فإلى هذا ذهب يعقوب بن إسحاق الكندي في رسالته **رسالة في الحيلة لدفع الأحزان**، فقال: «والموت ليس برديء، وإنما خوف الموت رديء. فأما الموت فإنما هو تمام طباعنا: فإن لم يكن موت لم يكن إنسان بتة، لأن حد الإنسان هو: الحي الناطق المائت. والحد مبني على الطبع؛ أعني أن طبع

---

(٥٣) محي الدين بن عربي، **التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**، اعتنى به عاصم إبراهيم الكيالي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠)، ص ٩٢.

(٥٤) ذكر في: شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ١٠ مج (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، [د. ت.])، ج ١٨، ص ١٠٣.

الإنسان أنه حي ناطق مائت. فإن لم يكن موت لم يكن إنسان، لأنه إن لم يكن ميتاً فليس بإنسان. فإذن؛ ليس برديء أن نكون ما نحن، إنما الرديء أن لا نكون ما نحن. فإذن الرديء أن لا يكون موت، لأنه إن لم يكن، لم يكن إنسان. فإذن ليس الموت رديئاً»(٥٥). وهدأ الحكيم أبو زيد البلخي من روعة الفاني، فقال: «لا بد من الموت، فلا تخف. وإن كنت تخاف مما بعد الموت، فأصلح شأنك قبل موتك، وخف سيئاتك لا موتك»(٥٦).

وما زالت مفكرة العرب «تأنس الموت» و«تستأنس بها» حتى وجدنا لها أعلى نموذج عند الإمام علي بن أبي طالب الذي نسب إليه القول: «تقول قريش جزع ابن أبي طالب من الموت. والله لعلي آنس بالموت من الطفل بثدي أمه»، وحتى نقل عنه وهو يتذكر مقاماته في جفون الردى: «ما أبالي وقعت في الموت أو وقع الموت علي»(٥٧). وقد قيل ليزيد بن المهلب: «إنك لتلقي نفسك في المهالك»، قال: «إني إنْ لم آتِ الموت مسترسلاً، أتاني مستعجلاً؛ إني لست آتي الموت من حبه، إنما آتيه من بغضه»، ثم تمثل:

تأخرت أستبقي الحياة فلم أجد لنفسي حياة مثل أن أتقدما(٥٨)

هذا، وكم أطرى العرب من استبسل للموت عند ساعة مماته.

ومن «استئناس الموت» إلى «تمنيها». إذ كم من زاهد عربي تمنى الموت. بل إنه عزيز ألا ترى زاهداً عربياً لم يتمنَّ الموت. بل نادر هو من لم يتساءل في لحظة من لحظات وجوده: لِمَ ثمة الوجود بدل العدم؟ خذ بنا إلى موقف الفقيه الزاهد علي النجار الذي نقل عنه الغزي أنه أوصى ابنه فقال: «يا ولدي عمري الآن بلغ مئة وخمساً وثلاثين سنة وقد تغير حال الناس في هذه الثلاث سنين الأخيرة أكثر ما تغير في عمري كله، قد صار ولدك كأنه ما هو ولدك، وأخوك كأنه ما هو أخوك، وجارك كأنه عدوك، وصار الإنسان إذا نزلت به مصيبة لا تجد أحداً من الخلق يشكون له، لأن الناس قسمان لا ثالث لهما:

---

(٥٥) «رسالة إسحاق بن يعقوب الكندي في الحيلة لدفع الأحزان،» في: **رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي**، حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٣)، ص ٢٨.

(٥٦) ظهير الدين البيهقي، **تاريخ حكماء الإسلام**، تحقيق محمد كرد علي (دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي؛ مطبعة الترقي، ١٩٨٨)، ص ٤٢.

(٥٧) إبراهيم بن محمد البيهقي، **المحاسن والمساوئ**، ص ٤٨٣.

(٥٨) أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، ج ١، ص ١٨٢.

أحدهما شامت، والآخر قلبه فارغ، وصار الموت تحفة لكل مسلم. . .»[٥٩]. وقد عبروا عن «استطابة» المؤمن الموت و«استعذابه» إياها بأن الموت «تحفة المؤمن»، بل هي «ريحانته». وقد نقل عن عبد الله بن مسعود أنه كان يقول: «ذهب صفو الدنيا وبقي كدرها، فالموت اليوم تحفة لكل مسلم». وكان عبد الله بن المبارك يقول: قلت مرة لسهل التستري: «أتحب يا سهل أن تموت غداً؟» فقال: «لا، ولكن الساعة»[٦٠]. كما إنهم أنشأوا ضرباً من الاستعداد النفسي للموت سمّوه طوراً «التأهب للموت»، وطوراً «الخضوع للموت»، وتارة «التشمر للموت»، وتارة أخرى «التزين للموت».

ولعل أحد أجزل الأشعار في تمني الموت ما نظمه الوزير المهلبي ـ قبل أن يتوزر ـ فقال:

ألا موت يباع فأشتريه فهذا العيش ما لا خير فيه
ألا موت لذيذ الطعم يأتي يخلصني من العيش الكريه
إذا أبصرت قبراً من بعيد وددت لو أنني مما يليه
ألا رحم المهيمن نفس حر تصدق بالوفاة على أخيه

هكذا بدأ ينجلي، شيئاً فشيئاً، وجه الموت الإيجابي. وقد ذهب العرب إلى حد أنهم عقدوا فصولاً في كتبهم للحديث عما أسموه «محاسن الموت». وقد تمثل ابن قيم الجوزية ـ في كتاب مدارج السالكين ـ بقول الشاعر منصور الفقيه:

قد قلت: إن مدحوا الحياة وأسرفوا في الموت ألف فضيلة لا تعرف[٦١]

وذلك صدى لقول أبي أحمد بن أبي بكر الكاتب:

في الموت ألف فضيلة لو أنها عرفت لكان سبيله أن يُعشقا[٦٢]

---

(٥٩) نجم الدين محمد بن محمد الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ٢، ص ٢١٨.

(٦٠) الشعراني، **تنبيه المغترين**، ص ٥٠.

(٦١) وقد وجدت شبيهه في كتاب ابن الملقن ـ **العقد المذهب في طبقات حملة المذهب** ـ مروياً على النحو التالي:

قد قلت إذ مدحوا الحياة فأكثروا للموت ألف فضيلة

(٦٢) أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٥٦)، ج ٤، ص ٦٩.

ولعل الفضيلة الأولى في الموت، التي استأثرت باهتمام مفكري العرب، هي تلك التي عبّر عنها قولهم: «المنيّة ولا الدنيّة»، وقولهم: «إن موتاً في عز خير من حياة في ذل وعجز»؛ إذ «لا خير في الحياة على الذل»، و«لأن تموت كريماً خير من أن تتجرع الذل»، و«لَلموت خير من حياة ذميمة»، و«لَلموت خير من حياة خسيسة»، و«رب موت خير من الحياة». وأليس «الموت خير من حياة على رغم»، و«كم من ميتة ميت أشرف من حياة حي»؟ وباختصار، عبّروا عنها بالصيغة: اختيار «الموت الجميل» على «الحياة الرديئة أو القبيحة». وقد أخذ الشاعر هذه المعاني فأنشد يقول:

قد عذب الموت بأفواهنا والموت خير من مقام الذليل

وقال علي بن بسام العبرتائي:

فأحببت الممات وكل عيش يحب الموت فيه فهو موت

وفي ذلك قال شاعر آخر:

جزى الله عنا الموت خير جزائه أبر بنا من كل بّر وأرأف

يعجل تخليص النفوس من الأذى ويدني من الدار التي هي أشرف

وقال شاعر ثانٍ:

وما الموت إلا راحة غير أنه أبر بنا من كل بر وأرأف

وأنشد ثالث:

قد قلت: إن مدحوا الحياة وأسرفوا في الموت ألف فضيلة لا تعرف

منها أمان بقائه بلقائه وفراق كل معاشر لا ينصف

وبالضد من هذا «الموت الجميل» رأوا أن «الموت الحقيقي» هو الذل، فقال ابن منير الطرابلسي:

لا تحسبن ذهاب نفسك ميتة ما الموت إلا أن تعيش مذللا

وقال قطريّ بن الفجاءة:

وما للمرء خير في حياة إذا ما عد من سقط المتاع

وقال المعتمد بن عباد:

أليس الموت أروح من حياة يطول على الشقي بها الشقاء

ومن فضائل الموت التي مدحها الشعراء قول الشاعر محمد بن موسى الكندي:

من لم يكن يومه الذي هو فيه   أفضل من أمسه ودون غده

فالموت خير له وأروح من   حياة سوء تفتّ في عضده

وقد أثارت هذه المعاني في نفس أبي حيان التوحيدي سؤالاً: «لِم سهل الموت على المعذَّب مع علمه أن العدم لا حياة معه، وليس بموجود فيه، وأن الأذى ـ وإن اشتد ـ فإنه مقرون بالحياة الغريزية؟ هذا وقد علم أيضاً أن الموجود أشرف من المعدوم، وأنه لا شرف للمعدوم، فما الذي يسهل عليه العدم؟ وما الشيء المنتصب لعقله؟ وهل هذا الاختيار منه بعقل أو فساد مزاج؟» ومما أجابه به ابن مسكويه: «إن الحياة ليست بغريزة إلا إذا كانت جيدة؛ وأعني بالحياة الجيدة ما سلمت من الآفات والمكاره، وصدرت بها الأفعال تامة جيدة، ولم يلحق الإنسان فيها ما يكرهه من الذل الشديد، والضيم العظيم، والمصائب في الأهل والولد. وذلك أن الإنسان لو خُيِّر بين هذه الحياة الرديئة، وبين الموت الجيد؛ أعني أن يقتل في الجهاد الذي يذب به عن حريمه، ويمتنع به عن المذلة والمكاره (. . .) لوجب بحكم العقل والشريعة أن يختار الموت والقتل في مجاهدة من يسومه ذلك»[٦٣].

ومن فضائل الموت التي ذكروا أيضاً أنها يريح من الزمانة ويستر العاهات النفسية والجسدية المستدامة. ولذلك قالوا: «الموت أروح». وقد كان صاحب كتاب **إنباه الرواة** يقول: «رحم الله التراب ماذا يستر من الفضائح ويغطي من القبائح»[٦٤].

ومن فضائل «استذكار الموت» و«استشعاره» أنه يذيب قسوة القلب. عن محمد بن صالح التمار قال: «كان صفوان بن سليم يأتي البقيع [اسم مقبرة] في الأيام فيمر بي، فاتبعته ذات يوم وقلت: «لأنظرن ما يصنع»، فقنع رأسه، وجلس على قبر منها، فلم يزل يبكي حتى رحمته، وظننت أنه قبر بعض أهله. ومر بي مرة أخرى فاتبعته، فقعد على جنب قبر غيره، ففعل مثل ذلك، فذكرت ذلك لمحمد بن المنكدر وقلت: «إنما ظننت أنه قبر بعض أهله»،

---

(٦٣) أبو حيان التوحيدي وابن مسكويه، **الهوامل والشوامل**، ص ١٨٧ ـ ١٨٨.

(٦٤) القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، ج ٣، ص ١٨٧.

فقال محمد: «كلهم أهله وإخوته، إنما هو رجل يحرك قلبه بذكر الأموات كلما عرضت له قسوة»[٦٥].

ولعل من فضائل الموت أيضاً أنه يسمح بتداول الحياة والسلطة بين الناس. من ذلك: «قال الخليفة المنصور لوزيره الربيع بن يونس: «ما أطيب الدنيا لولا الموت!» قال: «يا أمير المؤمنين، ما طابت إلا بالموت». قال: «وكيف؟!» قال: «لولا الموت لم تقعد هذا المقعد»»[٦٦].

وقد ركز فلاسفة الإسلام على فضيلة أساسية أخرى للموت؛ وهي أنه بالموت يكون الإنسان إنساناً. إذ قالت الحكماء: «لا يستكمل الإنسان حد الإنسانية إلا بالموت، لأن الإنسان حي ناطق ميت»[٦٧]. فبموته يتحقق كنهه.

ومن الحديث عن «فضائل الموت» إلى إفاضته في الاستعداد إلى «الاسترسال إلى الموت». فقد تحدثت زهاد العرب عن «ارتقاب الموت» ولذلك عملت على «تدبير أمرها». قيل لزاهد: «كيف سخت نفسك عن الدنيا؟» قال: «أيقنت أني خارج منها كارهاً، فأحببت أن أخرج منها طوعاً»[٦٨]. ومنه ما رآه ابن الجوزي: «العاقل من أعطى كل لحظة حقها من الواجب عليه، فإن بغتَه الموت رؤي مستعداً، وإن نال الأمل ازداد خيراً»[٦٩]. وذلك بعد أن كان لاحظ: «ما أبله من لا يعلم من أين يأتيه الموت وهو لا يستعد للقائه. وأشد الناس بلهاً وتغفيلاً من قد عبر الستين وقارب السبعين ـ فإن ما بينهما هو معترك المنايا»[٧٠].

وما اكتفى الفكر العربي الإسلامي ـ وعماده الدين ـ بالوقوف على المعنى الديني اللاهوتي الصرف للموت، وإنما تعداه إلى الاستشراف إلى تبيّن معناها الأنطولوجي الوجودي الذي تجاوز محض التفكر في «مقام الموت» بإعمال مفاهيم «الآخرة» و«الحساب» و«العقاب». وقد تنبه منصور بن

---

(٦٥) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٥، ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

(٦٦) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٣٥.

(٦٧) الثعالبي، **اللطائف والظرائف**، ص ٢٧٠.

(٦٨) منصور بن الحسين الرازي أبو سعد الآبي، **نثر الدر**، تحقيق خالد عبد الغني محفوظ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤)، مج ٧، ص ٥٧.

(٦٩) ابن الجوزي، **صيد الخاطر**، ص ١٥.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

عمار، تنبه سلب لا تنبه إيجاب، إلى هذا الأمر لما لاحظ على الشاعر أبي العتاهية ـ وهو من أكبر شعراء الموت في الثقافة العربية الإسلامية ـ موقفه من «الموت»، فعابه وقال: «أبو العتاهية زنديق. أما ترونه لا يذكر في شعره الجنة والنار، وإنما يذكر الموت فقط؟!»[71] وربما أن الذي خفي على منصور بن عمار هذا أن لا تفكير في «مقام الموت» يجب أن يبقى تفكيراً متعالياً ـ أي تفكيراً فيما بعد الموت يعلو عليها فلا يقف عندها ـ وإنما يجب له أيضاً أن يكون تفكيراً محايثاً فيها ولها؛ أي يقف على حقيقة «الموت» ذاتها. وهذا هو ما حققه أبو العتاهية ـ وغيره ـ بالذات. ولو ما فعل مفكرو القرن العشرين ذلك ما أنتج هذا القرن إحدى أكبر فلسفات الوجود التي ما فتئت تنظر إلى «مقام الموت» من خلال فكرة «تناهي الإنسان» وتقف عندها بأشد وقوف وأوثقه وأعمقه، فلا تقفز عليه عجلى لتستشرف ما بعد الموت، وما استشرفت هي بل غضت. بهذا المعنى لربما أمكن اعتبار أبي العتاهية قد حقق فتحاً كبيراً في التدبر في «مقام الموت» التدبر أعجبه!

وبعد، للفكر العربي الكلاسيكي في الموت نظرات. وأول هذه النظرات ألوان. فمثلما عرفوا من الموت ألواناً، شأن موت الفجأة وموت السكتة، وغيرها من الميتات، فكذلك عرفوا للموت ألواناً. إذ لربما لم تكتس الموت في الثقافات الأخرى ألواناً بمثل ما اكتستها في الثقافة العربية، ولا سيما في التراث الصوفي. والأرجح عندي، ولا أجزم، أن لا ثقافة صوفية قرنت الموت باللون قدر ما فعلته الثقافة الصوفية العربية الإسلامية. فقد عدد المتصوفة ضروباً من الموت المجازي ورقموها بألوان مميزة: ثمة «الموت الأحمر» (مخالفة النفس) و«الموت الأسود» (احتمال الأذى من الخلق) و«الموت الأبيض» (الجوع) و«الموت الأخضر» (لبس المرقعات)[72]. والحال أنه ما تلون مفهوم في الثقافة العربية الإسلامية بمثل هذه اللوينات اللهم سوى اليد. إذ تم

---

(71) علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، **الأغاني** ([القاهرة]: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٣)، ج ٤، ص ٣٤.

(72) انظر مثلاً: أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، **طبقات الصوفية ويليه ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات**، حققه وعلق عليه مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ص ٨٧؛ أحمد بن محمد بن عجيبة الفاسي، **إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء السكندري** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص ٣٢٧؛ محي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، ٤ مج (بيروت: دار صادر، ٢٠٠٤)، مج ٣، ص ٢١٩، وأبو بركات عبد الرحمن الجامي، **نفحات الأنس من حضرات القدس** ([القاهرة]: طبعة الأزهر الشريف، [د. ت.])، ص ٢٠٥.

إسبال الألوان على هذه الجارحة أيضاً فقيل: «يد بيضاء» للابتداء بالمعروف، و«يد خضراء» لطلب المكافأة، و«يد سوداء» للمنّ بالمعروف. فتأمل!

وما اكتفت هذه النظرات بإسباغ الألوان على الموت، وإنما صارت إلى تمييز الحجوم، فكنّت العرب عن «الموت» بالمقاييس: قالت «الموت الأصغر» عن النوم، وأنشأت «الموت الأكبر» للعبارة عن الموت حصراً(٧٣). وتحدث المتصوفة عن «الموت الطبيعي» فسمته «الغنى الأكبر»، وعن تجريد النفس عن الصفات المذمومة فسمته «الموت المعنوي»، وقالت: الموتة المعنوية تجريد النفس عن أوهامها البهيمية. وذهب الحكيم العربي يحيى النحوي ـ الملقب باسم البطريق ـ إلى القول: «الفقر الموت الأكبر»(٧٤). أما الحكيم الأديب إسماعيل الهروي فقد كنّى عن «الموت» بقوله: «الموت هو الفطام الثاني»(٧٥). الأول فطام عن الثدي، والثاني فطام عن الدنيا.

وثالث هذه النظرات، التي كانت للعرب في أمر «الموت»، التمييز في الموت بين ضربين، وذلك لا تبعاً للألوان هذه المرة وإنما تبعاً للإرادة والطبيعة: هما «الموت الإرادي» و«الموت الطبيعي». ولا يُفهمنّ من مبنى «الموت الإرادي» هنا ما يفهمه الغربيون عادة من مكافئ الإقدام على «الانتحار». وإنما معناه إماتة الشهوات في النفس، أو قل إماتة النفس من حيث كانت هي الهوى. بمعنى آخر، إنما الموت الإرادي هو: «قمع الشهوات المردية وإخماد نيرانها المحرقة». وقد أصّلوا لهذا الموت على المبدأ: «أول عدوك نفسك التي بين جناحيك». وذلك على اعتبار المبدأ: «للنفس من النقائص ما لله من الكمالات». إذ اعتبروا أن بين المرء ونفسه نزال يدال له فيه مرة ـ وهذا هو «الموت الإرادي» الذي يملك فيه المرء زمام نفسه بقمع شهواته ـ ويدال عليه مرة أخرى حين تغلبه نفسه. فالنفس عندهم من جملة الأغيار، ومن بقي متعلقاً بحاله فما خرج من جملة الأغيار. بحسب هذا المعنى يمكن أن نفهم قول ابن قيم الجوزية: «من أمات نفسه موتاً إرادياً كان موته الطبيعي حياة له»(٧٦). وقد قصد بذلك أن «الميت الحقيقي» من

---

(٧٣) انظر مثلاً: محي الدين بن عربي، **رسالة الأنوار**، تحقيق عبد الرحيم مارديني (دمشق: دار المحبة؛ بيروت: دار آية، ٢٠٠٣)، ص ٤٢.

(٧٤) البيهقي، **تاريخ حكماء الإسلام**، ص ٤٠.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٧٦) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨)، مج ٣، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

قتلته نفسه، إذ اتبعها فوجد نفسه، عند مجيء موته، قد مات، أما «الحي الحقيقي» فهو من أمات نفسه، فبموته الطبيعي وجد نفسه حياً في العالم الآخر. وقد حشر عبد القادر الجيلاني ضمن «الموت الإرادي» هذا لا «الموت عن النفس» وحسب، وإنما «الموت عن الآخرين» أيضاً؛ أي عدم الاستئناس إلى البشر والطمع في ما في أيديهم. ولذلك قال: «مت قبل أن تموت، مت عنك وعنهم»(٧٧)، وقال: «أمت نفسك حتى تحيا»(٧٨).

حاصل الأمر في نظر الصوفية إلى «الموت» أن الموت موتان: موت طبيعي ـ وهو نزع النفس من الجسم كرهاً لتشبثها به عشقاً له، وسكوناً إليه، فهي تُنتزع منه مكرهة. . . وموت إرادي ـ وهو ترك النفس لمساكنة الجسم، والتنزه عن عشقه، والاستغراق في وجهه، واستعماله في مصالح الآخرة.

ولعل المتصوفة أخذت هذا المعنى من الفلاسفة، فإن لهم أيضاً تمييزاً بين «الموت الإرادي» و«الموت الطبيعي». قال ابن مسكويه: «جزم الحكماء بأن الموت موتان: موت إرادي وموت طبيعي (. . .) وعنوا بالموت الإرادي إماتة الشهوات وترك التعرض لها، وبالموت الطبيعي مفارقة النفس البدن (. . .) ولذلك وصى أفلاطون طالب الحكمة بأن قال له: «مت بالإرادة تحيا بالطبيعة»»(٧٩). بل إن ابن مسكويه نسب إلى أفلاطون تعريف الفلسفة بكونها هي: «التدرب بالموت الإرادي»(٨٠).

هذا وقد ذكر الصوفي الفارسي الكبير فريد الدين العطار الحكاية التالية عن «مغزى الموت» فقال: «عندما كان بقراط في النزع الأخير، كان معه تلميذه، فقال: «أستاذي الكبير، كيف نكفنك ونظهر جسدك؟ وفي أي مكان من الأرض نضعك؟» قال: «إن كنت ترغب في العثور عليَّ مرة أخرى، فادفني في أي مكان ترغب. ولكني عشت عمراً مديداً، ولم أجد نفسي، فكيف تجدني أنت بعد موتي؟ فإذا ما رحلت، فهذا وقت الفناء،

---

(٧٧) الجيلاني، **الفتح الرباني والفيض الرحماني**، ص ٢٢٣.

(٧٨) عبد القادر الجيلاني، **ديوان عبد القادر الجيلاني**، دراسة وتحقيق يوسف زيدان (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٨)، ص ٢٨٣.

(٧٩) ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، ص ٢٠٨.

(٨٠) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **الفوز الأصغر**، حققه وقدم له صالح عضيمة (تونس: المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات (بيت الحكمة)؛ الدار العربية للكتاب، ١٩٨٧)، ص ٨٩.

حيث لن تعرف شعرة واحدة من شعر رأسي أي خبر عني!»»(٨١)

وقد بلغ «التفكر في مقام الموت» بحكماء العرب حد التفكر في أحسن ميتة تكون. فذهب بعضهم إلى تفضيل ميتة الفقيه الشافعي الحاكم ـ صاحب مصنف **المستدرك** ـ إذ ذكر أبو موسى المديني أن الحاكم دخل الحمّام واغتسل فقال: «آه!» وقبضت روحه وهو متّزر لم يلبس القميص. وذهب غيرهم إلى تفضيل ميتة الفقيه أبي الحكم الخبري ـ المعروف بلقب الفرضي ـ إذ يحكى أنه كان وقت وفاته قاعداً يكتب المصحف، فوضع القلم من يده وأسند، وقال: «هذا موت طيّب هيّن»، فمات(٨٢). وأغرب أبو العلاء المعرّي في اختياره فقال: «أحسن ميتة الرجل أن تظهر به العلة ويستحضر له الطبيب فيمارس له الأدوية وعند الله دواء السقيم، ثم يقع منه اليأس فيحضره نفر منهم العدوّ والصديق، ثم يلفظ نفسه فيكون كالجذع القطيل [المقطوع]، فيتخذ له الماء الطاهر حميماً [حاراً] شق على الحميم، ويقرب كفنه وهو الخلق أو الجديد، ثم ينهض به الناهضون، فيصير طُعمة للصعيد»(٨٣). على أن أغرب منه ما حكاه صاحب كتاب **فوات الوفيات** عن الشاعر الشريب ابن هرمة من أنه مر يوماً على جيرانه وهو ميت سكراً حتى دخل منزله، فلما كان من الغد عاتبوه في الحالة التي رأوه فيها، فقال: «أنا في طلب مثلها منذ دهر، أما سمعتم قولي:

أسأل الله سكرة قبل موتي ... وصياح الصبيان يا سكران»

فنهضوا من عنده، ونفضوا ثيابهم وقالوا: «ما يفلح هذا أبداً»!(٨٤)

وقد انفرد الفقيه المالكي عبد الوهاب البغدادي برسم مفارقة طريفة في شأن «الموت». ذلك أن بعض أصحاب التراجم زعموا أنه قال في مرض موته ـ وقد كان تمول وسعد جداً وأدركه الموت ـ «لا إله إلا الله: لمّا

---

(٨١) العطار، **منطق الطير**، ص ٢٩٦.

(٨٢) أبو بكر بن هداية الله الحسيني المصنف، **طبقات الشافعية**، حققه وعلّق عليه عادل أبو نهيض؛ مراجعة لجنة إحياء التراث العربي، ط ٣ (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٢)، ص ١٢٥ و١٧٣.

(٨٣) أبو العلاء أحمد بن عبد الله المعري، **الفصول والغايات** (بيروت: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، [د. ت.])، ص ٢٩٥.

(٨٤) أبو عبد الله محمد بن شاكر الكتبي، **فوات الوفيات والذيل عليها**، تحقيق إحسان عباس، ٥ ج (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣ ـ ١٩٧؟])، ج ١، ص ٢٤.

عشنا متنا!»(٨٥) ونظيره ما حدث للفقيه أبي حامد الإسفراييني ـ وكان طول عمره دائم التحصيل دائب طلب الفائدة لا يضيع ساعة في بطالة ـ من أنه لما قربت وفاته قال: «لما تفقّهنا متنا»(٨٦). وكذلك قال القفطي عن عالم النحو واللغة عمر بن محمد الفرغاني: «ولما توفّرت لديه السعادات وساغ له أن يعيش، مات»(٨٧). أما الفقيه المالكي أبو بكر بن أبي عكرمة فإنه عاش حياته كلها حسن العشرة كريم النفس، فلما نعي إلى ابن أبي عامر قال: «هل سمعتم بالذي عاش ما عاش ومات حين شاء! فقد رأيناه! وهو هذا!»(٨٨). ودونك مثال رجل الدولة المصري خُمارويه بن أحمد بن طولون الذي كان مهيباً ذا سطوة، وقد وقع في قلوب الناس أنه متى أشار إليه أحد بيده أو تكلم أو قرب منه لحقه ما يكره. وكان إذا سار في موكبه لا يسمع من أحد كلمة ولا سعلة ولا عطسة ولا نحنحة البتة كأنما على رؤوسهم الطير. وقد أنفق في جهاز ابنته قطر الندى لما زوجها للخليفة المعتضد جميع ما كان في خزائنه، ومات بعد ذلك بمدة يسيرة. قال بعضهم: «فمات حقاً حين حاجته إلى الموت، لأنه لو عاش أكثر من هذا حتى يلتمس ما كانت جرت عادته به لا ستصعب ذلك عليه، ولو نزلت به ملمة لافتضح»(٨٩).

ومن أغرب الحكايا عن «الموت» الأنس بقرب الموت ـ دنو الآجال ـ لدى العديد من مفكري وزهاد وصوفية وفقهاء العرب. هذا الصوفي أبو الحسن بن علي الشستري يحكى أنه لما وصل من الشام إلى ساحل دمياط، وهو مريض مرض موته، نزل قرية بساحل البحر الرومي، فقال: «ما اسم هذه القرية؟» فقيل: «الطينة»، فقال: «حنت الطينة إلى الطينة»(٩٠). وقد حكي

---

(٨٥) برهان الدين إبراهيم بن علي بن فرحون، **الديباج المذهّب في معرفة أعيان علماء المذهب**، تحقيق وتعليق محمد الأحمدي أبو النور، ٢ ج (القاهرة: مكتبة دار التراث، [١٩٧٢])، ص ٢٧.

(٨٦) تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ١٠ مج (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٤ ـ ١٩٧٦)، ج ٤، ص ٦٤.

(٨٧) القفطي، **إنباه الرواة على إنباه النحاة**، ج ٢، ص ٣٣٢.

(٨٨) ابن فرحون، **الديباج المذهّب في معرفة أعيان علماء المذهب**، ص ٢١٦.

(٨٩) أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، [د. ت.])، ج ٣، ص ٦٠ ـ ٨٨.

(٩٠) المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ج ٢، ص ١٨٧.

عن أبي بكر الأنباري أنه أكل في علة موته كل ما يشتهي، وقال: «هي علة الموت»(٩١). وقال الحارث بن أبي أسامة: «سرد [تابعَ] المدائني الصوم قبل موته بثلاثين سنة وقارب المائة، وقيل له في مرضه: «ما تشتهي؟» قال: «أشتهي أن أعيش». قال: «ومات في سنة أربع وعشرين ومائتين»»(٩٢). وجلس الشاعر مطيع بن إياس في العلة التي مات فيها في قبة خضراء وهو على فرش خضر، فقال له الطبيب: أي شيء تشتهي اليوم؟ قال: أشتهي ألا أموت!(٩٣)

وأبدع منه السير إلى الموت سيراً جميلاً، بلا جزع ولا وجل. هذا شمس الدين ابن عطية، قاضي طرابلس، قال عنه الذهبي: «كتب إليَّ ابن مري أن شمس الدين المذكور لما احتضر اجتمعنا حوله فأظهر فرحاً واستبشاراً وكرر كلمتي الشهادة وقال: «ساعدوني وآنسوني فإن للنفس انزعاجاً عند الفراق، وإذا رأيتموني مت مسلماً فاشكروا ربكم على الهداية لهذا الدين العظيم»، ثم كرر الشهادة نحو ثلاثين مرة ومات»(٩٤). وذاك الزاهد إسماعيل بن علي السمان، ذكر عنه صاحب **تاج التراجم** أنه: «مات وهو يبتسم»(٩٥). كم كان جميلاً هذا الموت، أجل لأن في الموت أيضاً ثمة الجميل.

وكم من حكماء العرب من تمنى في حياته أن يرزق الموت الهينة الهنية. هذا مثال رواه ابن بشكوال في كتاب الصلة: «قال لي القاضي أبو عبد الله محمد بن أحمد (رحمه الله): توفي شيخنا أبو جعفر ابن رزق فجأة ليلة الاثنين لخمس بقين من شوال سنة سبعٍ وسبعين وأربع مائة، ودفن بالربَض. وكان مولده سنة سبعٍ وعشرين وأربع مائة. وقرأت بخط أبي الحسن قال: أخبرني بعض الطلبة من الغرباء أنه سمعه في سجوده في صلاة العشاء ليلة موته يقول: «اللهم أمتني موتة هينة». فكان ذلك، رحمه الله».

وكثير من أدباء العرب وفقهائها وحكمائها من جعل قبره على قارعة الطريق. منهم أبو البركات بن الشمس السكندري ـ المعروف بابن أبي

---

(٩١) ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٧٢.

(٩٢) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٠، ص ٤٠١.

(٩٣) الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١٣، ص ٣٣٥.

(٩٤) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج ١، ص ١١٣ ـ ١١٤.

(٩٥) زين الدين قاسم بن قطلوبغا، **تاج التراجم في من صنف من الحنفية**، تحقيق محمد خير رمضان يوسف (دمشق: دار القلم، ١٩٩٢)، ص ١٣٧.

جنيبات ـ إذ دفن على قارعة الطريق خارج باب الفرج بوصية منه في ذلك كله؛ وكانت جنازته مشهودة وكتب على لوح قبره قول الأديب شمس الدين الدمشقي المزين:

بقارعة الطريق جعلت قبري لأحظى بالترحم من صديق

فيا مولى الموالي أنت أولى برحمة من يموت على الطريق(٩٦)

ومنهم ابن النقاش مات في يوم الخميس عاشر ذي الحجة سنة تسع عشرة وثمانمائة، ودفن من الغد خارج باب القرافة على قارعة الطريق بوصية منه بعد أن صلي عليه بمصلى المؤمني في مشهد حافل... وصار كل من يمر بقبره يترحم عليه، حتى قال بعض الناس: «كان صاحب حيل في حياته وبعد موته»(٩٧).

هذا وقد بلغ الأمر ببعض زهاد العرب وصوفيتهم أن حفروا ـ وهم أحياء ـ لأنفسهم قبراً استعداداً للموت. هذا الزاهد الربيع بن خثيم ذكر عنه أنه: «كان قد حفر في داره قبراً، فإذا وجد في قلبه قساوة دخله واضطجع ومكث ساعة، ثم قال: ﴿رب ارجعون، لعلي أعمل صالحاً﴾ [المؤمنون. الآيتان ٩٩-١٠٠]، ثم يقول: «يا ربيع، قد رجعت، فاعمل قبل ألّا ترجع»»(٩٨). وهذا المحدث الحافظ زين الدين أبو البركات مسعود البغدادي، ذكره ابن حجر ـ في درره ـ فقال: «يقال إنه جاء إلى شخص حفار فقال له: «احفر لي هنا لحداً»، وأشار إلى بقعة. قال الحفار: «فحفرت له، فنزل فيه فأعجبه واضطجع، وقال: هذا جيد». فمات بعد أيام فدفن فيه». وروي عن الزاهد ضرار بن مرة أنه: «احتفر لنفسه قبراً، وكان يأتيه فيختم فيه القرآن، فبقي كذلك خمس عشرة سنة»(٩٩). والأمر نفسه حكي عن الزاهد مطرِّف بن الشخير من أنه: «أمر فحفر له قبره، فكان يحمل إليه، فيقرأ فيه القرآن حتى ختمه فيه»(١٠٠).

---

(٩٦) شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع** (بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.])، ج ٣، ص ٣٠٤.

(٩٧) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٨٩.

(٩٨) المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**، ج ١، القسم الأول، ص ٢٨٢.

(٩٩) ابن الجوزي، **سلوة الأحزان بما روي عن ذوي العرفان ويليه**، ص ٣٩.

(١٠٠) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، ج ٥٨، ص ٣٣٣.

ومن هذا إلى أغرب مطالب الموت. وهي ما رواه ابن الجوزي عن الزاهد عبد الله بن مسروق من أنه قال لغلامه: «عند الموت احملني واطرحني على مزبلة لعلي أموت عليها ذليلاً، فيرى ذلي فيرحمني»![١٠١]

هذا وقد ألّف حكماء العرب في أمر «الموت» كتباً شتى. منها **كتاب الموت** لابن أبي الدنيا، ومقالة الطبيب رشيد الدين أبو حليقة الموسومة بوسم: **مقالة في ضرورة الموت**. ولأبي العرب التميمي جزءان في الموت **وكتاب الجنائز وذكر الموت**. وللمرزباني **المواعظ وذكر الموت وأخبار المحتضرين**. فضلاً عن المتفرقات والمنتزعات والنتف التي انبثّت في تضاعيف كتب التراث. وما أكثرها وأثراها!

---

(١٠١) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٢٣.

المراجـــع

١ ـ العربيـة

الكتـب

ابن أبي أصيبعة، أبو العباس أحمد بن القاسم. **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.

ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان. **كتاب الإخوان**. إشراف نجم عبد الرحمن خلف. القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٨.

ابن أبي يعلى، محمد بن الحسين. **طبقات الحنابلة**. وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢. ٢ ج في ١.

ابن الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد. **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**. تحقيق عطية عامر. ط ٢. سوسة، تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٩٨.

ابن بسام، أبو الحسن علي. **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**. تحقيق إحسان عباس. ليبيا؛ تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٨.

ابن بطوطة، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **رحلة ابن بطوطة**. تحقيق كرم البستاني. بيروت: دار صادر، [د. ت.].

ابن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف. **الدليل الشافي على المنهل الصافي**. تحقيق وتقديم فهيم محمد شلتوت. [مكة]: جامعة أم القرى، ١٣٧٥.

ـــــ . **المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي**. حققه ووضع حواشيه محمد محمد أمين؛ تقديم سعيد عبد الفتاح عاشور. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤ ـ ١٩٩٤. ٧ ج.

ـــــ . **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، [د. ت.].

ابن جلجل، أبو داود سليمان بن حسان. **طبقات الأطباء والحكماء**. تحقيق فؤاد سيد. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

ابن جماعة، أبو عبد الله محمد بن ابراهيم. **تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم**. تحقيق عبد السلام عمر علي. [القاهرة]: مكتبة ابن عباس، ٢٠٠٥.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **ذم الهوى**. تحقيق أيمن البحيري. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٩٨.

ـــــ . **سلوة الأحزان بما روي عن ذوي العرفان ويليه**. تحقيق أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣.

ـــــ . **صفة الصفوة**. ط ٣. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٨.

ـــــ . **صيد الخاطر**. [القاهرة]: مكتبة الصفا، ٢٠٠٤.

ابن حبان، أبو حاتم محمد بن أحمد. **روضة العقلاء ونزهة الفضلاء**. بتحقيق وتصحيح محمد محي الدين عبد الحميد، محمد عبد الرزاق حمزة ومحمد حامد الفقي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٥.

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي. **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**.

ابن الحيمي، أحمد بن محمد. **حدائق النمام في الكلام على ما يتعلق بالحمام**. تحقيق عبد الله محمد الحبشي. ط ٢. صنعاء: الدار اليمنية، ١٩٨٦.

ابن الخطيب، أحمد بن حسين بن علي. **أنس الفقير وعز الحقير**. اعتنى بنشره وتصحيحه محمد الفاسي وأدولف فور. الرباط: المركز الجامعي للبحث العلمي، ١٩٦٥. (سلسلة الرحلات؛ ٢)

ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد الله. **الإحاطة في أخبار غرناطة**. حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان. ط ٢. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧. ٤ مج.

ـــــ. **روضة التعريف بالحب الشريف**. تحقيق محمد الكتاني. بيروت: دار الثقافة، [١٩٧٠].

ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، [د. ت.]. ٨ مج.

ابن رجب، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد. **الذيل على طبقات الحنابلة**. [القاهرة]: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢.

ـــــ. **كشف الكربة في وصف حال أهل الغربة**. دراسة وتحقيق يسري عبد الغني البشري. القاهرة: مكتبة القرآن، ١٩٨٩.

ابن رشيق، أبو علي الحسن بن علي. **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**. حققه وفصله وعلق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد. الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، [د. ت.].

ابن سعيد المغربي، أبو الحسن علي بن موسى. **المغرب في حلى المغرب**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

ابن شاكر الكتبي، أبو عبد الله محمد. **فوات الوفيات والذيل عليها**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣ ـ ١٩٧؟]. ٥ ج.

ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا. **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**. بيروت: دار بيروت، ١٩٨٠.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. **جامع بيان العلم وفضله**.

ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. **العقد الفريد**. شرحه ورتب فهارسه أحمد أمين، أحمد الزين وإبراهيم الأبياري. ط ٣. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٣. ٧ ج.

ابن عجيبة الفاسي، أحمد بن محمد. **شرح صلاة القطب بن مشيش؛ شرح صلاة ابن العربي الحاتمي؛ سلك الدرر، في ذكر القضاء والقدر**. جمع وتحقيق عبد السلام العمراني الخالدي. الدار البيضاء: مكتبة الرشاد، ١٩٩٩.

ــــ . **إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء السكندري**. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

ــــ . **فهرسة ابن عجيبة**. تحقيق عبد الحميد صالح حمدان. القاهرة: دار الغد العربي، ١٩٩٠.

ابن عربي، محي الدين. **الإعلام بإشارات أهل الإلهام**. تحقيق عبد الرحيم ماريني. دمشق: دار المحبة؛ بيروت: دار آية، ٢٠٠٣.

ــــ . **الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من أسرار**. بيروت: مكتبة عالم الفكر، ١٩٨٦.

ــــ . **التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**. اعتنى به عاصم إبراهيم الكيالي. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠.

ــــ . **حلية الأبدال**. تحقيق عبد الرحيم ماريني. دمشق: دار المحبة؛ بيروت: دار آية، ٢٠٠٣.

ــــ . **رسالة إلى الرازي**. تحقيق عبد الرحيم ماريني. دمشق: دار المحبة؛ بيروت: دار آية، ٢٠٠٣.

ــــ . **رسالة الأنوار**. تحقيق عبد الرحيم ماريني. دمشق: دار المحبة؛ بيروت: دار آية، ٢٠٠٣.

ــــ . **رسالة لا يعول عليها**. تحقيق عبد الرحيم ماريني. دمشق: دار المحبة؛ بيروت: دار آية، ٢٠٠٣.

ــــ . **شجرة الكون**. تحقيق عبد الرحيم ماريني. دمشق: دار المحبة؛ بيروت: دار آية، ٢٠٠٣.

ــــ . **شجون المسجون وفنون المفتون**. تحقيق علي إبراهيم كردي. دمشق: دار سعد الدين، ١٩٩٩.

ــــ . **عقلة المستوفز**. تحقيق ليبرج. ليدن: [د. ن.]، ١٩١٩.

ـــــ . **الفتوحات المكية**. بيروت: دار صادر، ٢٠٠٤. ٤ مج.

ـــــ . **كتاب التراجم**. تحقيق عبد الرحيم ماrديني. دمشق: دار المحبة؛ بيروت: دار آية، ٢٠٠٣.

ـــــ . **نقش الفصوص**. تحقيق عبد الرحيم ماrديني. دمشق: دار المحبة؛ بيروت: دار آية، ٢٠٠٣.

ـــــ . **الوصايا**. بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨.

ابن عرضون، أحمد بن الحسن بن يوسف. **آداب الصحبة: شروطها ـ حقوقها ـ فوائدها**، دراسة وتحقيق الدكتور عمر الجيدي. الرباط: منشورات عكاظ، ١٩٨٧.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن. **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**. دراسة وتحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥ ـ ٢٠٠٠. ٨٠ ج.

ابن عسكر، أبو عبد الله محمد بن علي ومحمد بن عبد الله بن خميس. **أعلام مالقة**. تقديم وتخريج وتعليق عبد الله المرابط الترغي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩.

ابن عطاء الله، تاج الدين أبو الفضل أحمد بن محمد. **لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن**. تحقيق خليل عمران المنصور. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.

ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**. أشرف على تحقيقه وخرج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط؛ حققه وعلق عليه محمود الأرناؤوط. دمشق: دار ابن كثير، ١٩٨٦ ـ ١٩٩٣. ١٠ ج.

ابن فاتك، أبو الوفاء المبشر. **مختار الحكم ومحاسن الكلم**. حققه وقدم له وعلق عليه عبد الرحمن البدوي. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠.

ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن علي. **الديباج المذهب في معرفة أعيان**

علماء المذهب. تحقيق وتعليق محمد الأحمدي أبو النور. القاهرة: مكتبة دار التراث، [١٩٧٢]. ٢ ج.

ابن فضل الله العمري، أبو العباس أحمد بن يحيى. **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**. بتحقيق أحمد زكي باشا. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٤.

ـــــ . **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، تحقيق عبد الله بن يحيى السريحي [وآخرون]. أبو ظبي: المجمع الثقافي، ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠٥. ٢٧ ج.

ج ٨: **طوائف الفقراء ـ الصوفية**. تحقيق بسام محمد بارود.

ابن القابسي، علي بن محمد بن خلف. **الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين**. دراسة وتحقيق وتعليق وفهارس وترجمة فرنسية أحمد خالد. تونس: الشركة التونسية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦.

ابن قاضي بعلبك، بدر الدين بن المظفر بن مجد الدين. **مفرح النفس (ما يجلب الفرح والسرور من الأطعمة والأدوية والأنغام والعطور)**. ترجمة وتحقيق عبد الفتاح عبد الرزاق حنون وياسر صباغ. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧.

ابن قاضي شهبة، تقي الدين أبو بكر بن أحمد. **تاريخ ابن قاضي شهبة**. حققه عدنان درويش. دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٧٧ ـ ١٩٩٧. ٤ مج.

مج ١: **الجزء الثالث من المخطوط، ٧٨١ ـ ٨٠٠هـ.**

مج ٢: **الجزء الاول من المخطوط، ٧٤١ ـ ٧٥٠هـ.**

مج ٤: **الجزء الرابع من المخطوط، ٨٠١ ـ ٨٠٨هـ.**

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **أدب الكاتب**. بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، ٢٠٠٢.

ـــــ . **الشعر والشعراء**. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٤. ٢ ج في ١.

ـــــ . **تفسير غريب القرآن**. ترجمة وتحقيق السيد أحمد صقر. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٨.

ابن قضيب البان، عبد الله بن محمد. **المواقف الإلهية**.

ابن قطلوبغا، زين الدين قاسم. **تاج التراجم في من صنف من الحنفية**. تحقيق محمد خير رمضان يوسف. دمشق: دار القلم، ١٩٩٢.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **روضة المحبين ونزهة المشتاقين**. تحقيق أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، [٢٠٠٣].

ـــ . **مدارج السالكين**. تحقيق محمد حامد الفقي. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**. [القاهرة]: مكتبة الصفا، ٢٠٠٢.

ابن كرامة، أبو سعد المحسن بن محمد. **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**. تحقيق فؤاد السيد. ط ٢. تونس: الدار التونسية، ١٩٨٦.

ابن مامين، ماء العينين. **نعت البدايات وتوصيف النهايات**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.

ابن المرتضى، أحمد بن يحيى. **كتاب طبقات المعتزلة**. عنيت بتحقيقه سوسنة ديفلد ـ فلزر. فيسبادن: فرانز شتاينر، ١٩٦١. (النشرات الإسلامية؛ ج ٢١)

ابن المرزبان، أبو بكر محمد بن خلف. **تفضيل الكلاب على كثير ممن لبس الثياب**. تحقيق زهير الشاويش. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٠.

ابن المرزبان البغدادي، محمد بن سهل. **الحنين إلى الأوطان**. تحقيق جليل العطية. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٧.

ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد. **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠١.

ـــ . **الحكمة الخالدة**. تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي. ط ٣. بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٣.

ـــ . **الفوز الأصغر**. حققه وقدم له صالح عضيمة. تونس: المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات (بيت الحكمة)؛ الدار العربية للكتاب، ١٩٨٧.

ابن الملقن، سراج الدين عمر بن علي. **طبقات الأولياء**. تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.

ـــــ . **العقد المذهب في طبقات حملة المذهب**. حققه وعلق عليه أيمن نصر الأزهري وسيد مهنى. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

ابن منقذ، أبو المظفر أسامة بن مرشد. **لباب الآداب**. تحقيق أحمد محمد شاكر. بيروت: دار الجيل، ١٩٩١.

ابن النجار، أبو عبد الله محمد بن محمد. **المستفاد من ذيل تاريخ بغداد**. تحقيق قيصر أبو فرح. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.].

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق. **الفهرست**. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، [د. ت.].

ابن الهيثم، أبو علي محمد بن الحسن. **الشكوك على بطليموس**. تحقيق عبد الحميد صبرة ونبيل الشهابي؛ تصدير إبراهيم مدكور. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٩٦.

ابن الوردي، زين الدين عمر بن مظفر. **تتمة المختصر في أخبار البشر**. تحقيق أحمد رفعت البدري. بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٠.

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد. **الإشارات الإلهية**. تحقيق وداد القاضي. ط ٢. بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٢.

ـــــ . **البصائر والذخائر**. تحقيق وداد القاضي. بيروت: دار صادر، ١٩٨٨. ٩ ج في ٥ مج.

ـــــ . **الرسالة البغدادية**. تحقيق عبود الشالجي. كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، ١٩٩٧.

ـــــ . **رسالة الصداقة والصديق**. عني بتحقيقها والتعليق عليها إبراهيم الكيلاني. ط ٢. دمشق: دار الفكر؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٦.

ـــــ . **رسائل أبي حيان التوحيدي: مصدرة بدراسة عن حياته وآثاره وأدبه**. تحقيق إبراهيم الكيلاني. دمشق: دار طلاس، ١٩٨٥.

ـــــ . **كتاب الإمتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى.** صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين. بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، [١٩٥٣].

ـــــ . **مثالب الوزيرين: أخلاق الصاحب بن عباد وابن العميد.** عني بتحقيقه إبراهيم الكيلاني. ط ٢. دمشق: دار الفكر؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٨.

ـــــ . **المقابسات،** تحقيق وشرح حسن السندوبي. [القاهرة]: مكتبة الثقافة الدينية، [د. ت.].

ـــــ وأبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه. **الهوامل والشوامل.** نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١.

أبو سعد الآبي، منصور بن الحسين الرازي. **نثر الدر.** تحقيق خالد عبد الغني محفوظ. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤.

أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل. **كتاب الروضتين في أخبار الدولتين.** تحقيق محمد حلمي محمد أحمد. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٨٨.

أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين. **الأغاني.** [القاهرة]: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٣.

أخوان الصفاء. **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا.** بيروت: دار صادر، ٢٠٠٤.

أرسطوطاليس. **الأخلاق.** ترجمة إسحق بن حنين؛ حقّقه وشرحه وقدّم له عبد الرحمن بدوي. الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩.

الأسنوي، جمال الدين. **طبقات الشافعية.** تحقيق عبد الله الجبوري. الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، ١٩٨١.

الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء.** ط ٥. القاهرة: دار الريان للتراث؛ بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧.

الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله. **كتاب أدب الغرباء.** نشره صلاح الدين المنجد. بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٩٣.

الأفندي، عبد الله بن عيسى. **رياض العلماء وحياض الفضلاء**. باهتمام محمود المرعشلي؛ تحقيق أحمد الحسيني. قم، إيران: مطبعة الخيام، ١٩٨١. ٥ ج.

الأندلسي، أبو القاسم صاعد بن أحمد. **طبقات الأمم**. تحقيق حسين مؤنس. القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٨. (ذخائر العرب؛ ٧٤)

باعلوي، أحمد الشيلي. **عقد الجواهر والدرر في أخبار القرن الحادي عشر**. تحقيق إبراهيم أحمد المقحفي. صنعاء: مكتبة تريم الحديثة؛ مكتبة الإرشاد، ٢٠٠٣.

بدوي، عبد الرحمن. **الإنسان الكامل في الإسلام**. ط ٢. الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٦. (دراسات إسلامية؛ ١٣)

ـــــ . **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١.

البغدادي، عبد اللطيف. **مقالتان في الحواس ومسائل طبيعية، رسالة للإسكندر في الفصل، رسالة في المرض المسمى ديابيطس**.. دراسة وتحقيق بول غليونجي وسعيد عبده؛ بإشراف لجنة فنية من وزارة الإعلام. الكويت: وزارة الإعلام، ١٩٧٢. (التراث العربي؛ ١٨)

البغدادية، ست العجم بنت النفيس بن أبي القاسم. **شرح مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية للشيخ الأكبر ابن عربي**. تحقيق أحمد فريد المزيدي. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦.

البقاعي، إبراهيم بن حسن. **عنوان الزمان بتراجم الشيوخ والأقران**. حققه وقدم له وعلق عليه حسن حبشي. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠١.

البيهقي، إبراهيم بن محمد. **المحاسن والمساوئ**.

البيهقي، أبو الحسن علي بن زيد. **تتمة صوان الحكمة**. تحقيق وضبط وتعليق رفيق العجم (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤

البيهقي، ظهير الدين. **تاريخ حكماء الإسلام**. تحقيق محمد كرد علي. دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي؛ مطبعة الترقي، ١٩٨٨.

التستري، أبو محمد سهل بن عبد الله. **تفسير التستري ـ لونان.** تحقيق محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢.

التليدي، عبد الله. **المطرب بمشاهير أولياء المغرب.** ط ٣. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٣.

التميمي، أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم. **طبقات علماء أفريقية وتونس.** تقديم وتحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافي. تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتب، ١٩٨٥.

التنوخي، أبو علي المحسن بن علي. **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة.** تحقيق عبود الشالجي بيروت: دار صادر، ١٩٩١.

الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد. **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب.** تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥. (ذخائر العرب؛ ٥٧)

ـــــ . **اللطائف والظرائف.** بيروت: دار المناهل، ١٩٩٢.

ـــــ . **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر.** تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٥٦.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **البيان والتبيين.** تحقيق عبد السلام هارون. ط ٤. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

ـــــ . **التاج في أخلاق الملوك.** تحقيق فوزي عطوي. بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب، ١٩٧٠.

ـــــ . **رسائل الجاحظ: الرسائل الأدبية.** قدم لها وبوبها علي بو ملحم. بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥.

ـــــ . **رسائل الجاحظ: الرسائل السياسية.** قدم لها وبوبها علي بو ملحم. ط ٣. بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥.

ـــــ . **كتاب الحيوان.** تحقيق عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦.

الجامي، أبو بركات عبد الرحمن. **نفحات الأنس من حضرات القدس.** [القاهرة]: طبعة الأزهر الشريف، [د. ت.].

الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن. **كتاب دلائل الإعجاز**. قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر. ط ٢. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٩.

الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس. **كتاب الوزراء والكتاب**. حققه ووضع فهارسه مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٣. (الذخائر؛ ١٢٦)

الجيلاني، عبد القادر. **الفتح الرباني والفيض الرحماني**. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، [د. ت.].

الجيلاني، عبد القادر. **ديوان عبد القادر الجيلاني**. دراسة وتحقيق يوسف زيدان. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٨.

الجيلي، عبد الكريم بن إبراهيم. **شرح مشكلات الفتوحات المكية لابن عربي**. دراسة وتحقيق يوسف زيدان. [القاهرة]: دار الأمين، ١٩٩٩.

حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله. **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**. بغداد: مكتبة المتنبي، [د. ت.].

الحصري، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. **زهر الآداب وثمر الألباب**. تحقيق علي محمد البجاوي. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٣. ٢ ج.

الحكيم، سعاد. **عودة الواصل: دراسات حول الإنسان الصوفي**. بيروت: مؤسسة دندرة، ١٩٩٤.

الحميدي، أبو عبد الله محمد بن فتوح. **جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس**. تحقيق إبراهيم الأبياري. بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٨٣. ٢ ج.

ـــــ . **جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس**. تحقيق إبراهيم الأبياري. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٩. ٢ ج. (المكتبة الأندلسية؛ ٧ ـ ٨)

حنين بن إسحاق، أبو زيد العبادي. **آداب الفلاسفة**. اختصره محمد بن علي بن إبراهيم بن أحمد بن محمد الأنصاري؛ حققه وقدم له وعلق عليه عبد الرحمن بدوي. الكويت: معهد المخطوطات العربية، ١٩٨٥.

ـــــ . **كتاب العشر مقالات في العين**. طبع النص العربي وترجمه إلى الإنجليزية مع بيان شرح المصطلحات ومعجم الأسماء الطبية ماكس مايرهوف. سوسة: دار المعارف، ١٩٨٩.

الخالدي، أحمد النقشبندي. **جامع الأصول في الأولياء**، تحقيق أديب نصر الدين. بيروت: الإنتشار العربي، ١٩٩٧. ٣ مج.

الخشني، أبو عبد الله محمد بن الحارث. **طبقات علماء إفريقية**. تحقيق محمد زينهم عزب. القاهرة: مكتبه مدبولى، ١٩٩٣.

الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد. **العزلة: كتاب أدب وحكمة وموعظة**. حققه وعلق عليه ياسين محمد السواس. ط ٢. بيروت: دار ابن كثير، ١٩٩٠.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. **تاريخ بغداد، أو مدينة السلام منذ تأسيسها حتى سنة ٤٦٣هـ**. بيروت: دار الكتب العلمية، [١٩٨؟]. ١٤ ج في ١٥.

ـــــ . **تقييد العلم**.

ـــــ . **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**. قدم له وحققه وخرج أخباره وعلق عليه ووضع فهارسه محمد عجاج الخطيب. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩١. ٢ مج.

خليفات، سحبان. **ابن هندو: سيرته، آراؤه الفلسفية، مؤلفاته**. عمان: الجامعة الأردنية، كلية الآداب، ١٩٩٥. ٢ ج. (منشورات الجامعة الأردنية، عمادة البحث العلمي؛ ٩٦/ ٢)

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **سير أعلام النبلاء**. أشرف على التحقيق شعيب الأرنؤوط. ط ٣. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤ - ١٩٨٥. ٢٣ مج.

ـــــ . **سير أعلام النبلاء؛ وبهامشه إحكام الرجال من ميزان الإعتدال في نقد الرجال**. تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦ ـ ١٩٩٧. ١٨ مج.

الرازي، أبو بكر محمد بن زكريا. **حدائق الحقائق**. تحقيق إبراهيم شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢.

ـــــ . **كتاب الشكوك على كلام فاضل الأطباء جالينوس في الكتب التي نسبت إليه.** تحقيق مصطفى لبيب عبد الغني. القاهرة: دار الكتب والوثائق، ٢٠٠٥.

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين: الإنسان (وجوداً وقيمة، وغاية).** تقديم وتحقيق عبد المجيد النجار. بيروت: دار الغرب الاسلامي، ١٩٨٨.

ـــــ . **الذريعة إلى مكارم الشريعة.** تحقيق أبو اليزيد العجمي. ط ٣. المنصورة: دار الوفاء، ١٩٨٧.

ـــــ . **الذريعة إلى مكارم الشريعة.** دمشق: دار إقرأ، ٢٠٠١.

ـــــ . **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء.** بيروت : دار الحياة، ١٩٦١ ـ ١٩٦٥. ٤ ج. (من تراثنا)

ـــــ . **مجمع البلاغة: مختارات في اللغة والأدب والأخبار والنوادر.** تحقيق عمر عبد الرحمن الساريسي. عمان: مكتبة الأقصى، ١٩٨٦. ٢ مج.

رسالتان في سر الحروف ومعانيها لابن عربي وأبي الحسن الحرالي. تحقيق عبد الحميد صالح حمدان. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، [د. ت.].

رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي. حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي. ط ٣. بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٣.

الرفاعي، أبو العباس أحمد بن علي. **البرهان المؤيد.** دمشق: مطبوعات مكتبة الحلواني، [د. ت.].

ـــــ . **كتاب الحكم.** حلب: دار الاعتصام، ١٩٩٤.

ـــــ . **النظام الخاص لأهل الاختصاص.** حلب: دار الاعتصام، ١٩٩٤.

الرقيق القيرواني، إبراهيم بن القاسم. **المختار من قطب السرور في أوصاف الأنبذة والخمور.** اختيار علي نور الدين المسعودي؛ حققه وعارضه بأصوله عبد الحفيظ منصور. تونس: مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، ١٩٧٦.

ـــ . ـــ . اختيار علي نور الدين المسعودي؛ حققه وعارضه بأصوله عبد الحفيظ منصور. تونس: مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، ١٩٧٩.

الرواس، بهاء الدين محمد مهدي بن علي. **بوارق الحقائق**. تحقيق أحمد فريد المزيدي. بيروت: دارالكتب العلمية، ٢٠٠٦.

السبكي، تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي. **طبقات الشافعية الكبرى**. تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٤ ـ ١٩٧٦. ١٠ مج.

ـــ . **معجم الشيوخ**. تخريج شمس الدين ابي عبد الله ابن سعد الصالحي الحنبلي؛ حققه وعلق عليه بشار عواد معروف، رائد يوسف العنبكي ومصطفى إسماعيل الأعظمي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٤.

السجستاني، أبو سليمان محمد بن الطاهر. **صوان الحكمة وثلاث رسائل**. حققه وقدم له عبد الرحمن البدوي. طهران: انتشارات بنياده فرهنك إيران، ١٩٧٤.

السخاوي، أبو الخير محمد بن عبد الرحمن. **كتاب التبر المسبوك في ذيل السلوك**. مراجعة سعيد عبد الفتاح عاشور؛ تحقيق نجوى مصطفى كامل ولبيبة إبراهيم مصطفى. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٢ ـ ٢٠٠٣. ٢ ج.

السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن. **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**. بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.].

ـــ . **فتح المغيث: شرح ألفية الحديث للعراقي**.

السراج، أبو النصر عبد الله بن علي. **اللمع**. تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٢.

السلامي، محمد بن رافع. **تاريخ علماء بغداد**. بيروت: الدار العربية للموسوعات، ٢٠٠٠.

السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين. **طبقات الصوفية ويليه ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات**. حققه وعلق عليه مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.

السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله. **أخبار النحويين البصريين**. اعتنى بنشره فريتس كرنكو. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٩. (نشرات معهد المباحث الشرقية بالجزائر، خزانة الكتب العربية؛ ج ٩)

السيرواني الصغير، علي بن جعفر بن داوود. **أدب الملوك في بيان حقائق التصوف**. باهتمام بيرند راتكه. بيروت: فرانتس شتاينر شتوتكارت، ١٩٩١. (نصوص ودراسات (المعهد الألماني للأبحاث الشرقية)؛ ٣٧)

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. ط ٢. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩.

ـــــ. **التحدث بنعمة الله**. صيدا؛ بيروت: المكتبة العصرية؛ الدار النموذجية، ٢٠٠٢.

ـــــ. **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٧.

ـــــ. **الشهاب الثاقب في ذم الخليل والصاحب**. تحقيق أحمد عبد الفتاح تمام. القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، [١٩٨٨].

ـــــ. **نزهة الجلساء في أشعار النساء**. تحقيق صلاح الدين المنجد. ط ٣. بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٩٣.

الشابشتي، أبو الحسن علي بن محمد. **الديارات**. عني بتحقيقه ونشره كوركيس عواد. بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥١.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**. تحقيق عبد الله دراز. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

الشعراني، أبو المواهب عبد الواهب بن أحمد. **الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية**. بيروت: دار صادر؛ دمشق: دار البشائر، ١٩٩٩.

ـــــ. **تنبيه المغترين**. تحقيق وائل أحمد عبد الرحمن. [د. م.]: المكتبة التوفيقية، [د. ت.].

ـــــ. **الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار**. القاهرة: دار الفكر، [د. ت.].

ـــــ . **الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.

الشهرزوري، شمس الدين محمد. **كتاب نزهة الأرواح وروضة الأفرح: تواريخ الحكماء**. راجعه وأشرف على تحقيقه وقدم له بدراسة مستفيضة محمد علي أبو ريان؛ تصدير عمر عبد العزيز عمر. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٣.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

الشيرازي، أبو اسحق إبراهيم بن علي. **طبقات الفقهاء**. تحقيق خليل الميس. بيروت: دار القلم، [١٩٩٥].

الصابئ، إبراهيم بن هلال. **رسائل الصابي والشريف الرضي**. تحقيق محمد يوسف نجم. الكويت: [مطبعة الحكومة]، ١٩٨٦.

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك. **تشنيف السمع في انسكاب الدمع**. تحقيق محمد عايش. دمشق: الأوائل للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤.

ـــــ . **نكت الهميان في نكت العميان**. تحقيق طارق الطنطاوي. القاهرة: دار الطلائع، ١٩٩٧.

الضبي، أبو جعفر أحمد بن يحيى بن عميرة. **بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس**. تحقيق روحية عبد الرحمن السويفي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

طاشكبري زاده، أبو الخير أحمد بن مصطفى. **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**. ويليه العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم تأليف علي ابن لالي بالي منق. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٥.

الطرابلسي، عبد القادر الرافعي الفاروقي. **إحياء القلوب شرح حكم سيدي محمود الكردي**. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥.

العاملي، بهاء الدين محمد بن الحسن. **الكشكول**. ط ٢. [بيروت]: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.

ـــــ . **المخلاة**.

عبد الرحمن، طه. **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢.

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبدو**. جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٧٢] ـ ١٩٧٤. ٦ ج.

ج ٣: **الإصلاح الفكري والتربوي والإلهامي**.

العروسي مصطفى. **حاشية العلامة مصطفى العروسي المسماة نتائج الافكار القدسية في شرح الرسالة القشيرية**. تحقيق عبد الوارث محمد علي. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠. ٢ ج.

عزام، عبد الوهاب. **التصوف وفريد الدين العطار**. القاهرة: دار احياء الكتب العربية، ١٩٤٥. (مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية؛ ٦)

العطار، فريد الدين محمد بن إبراهيم. **منطق الطير**. دراسة وترجمة بديع محمد جمعة. بيروت: دار الأندلس، ١٩٩٦.

عماد الدين الكاتب، أبو عبد الله محمد بن محمد. **خريدة القصر وجريدة العصر: القسم العراقي**. [تحقيق] محمد بهجة الأثري وجميل سعيد. بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٩٥٥ ـ ١٩٦٤. ٢ ج.

الغبريني، أحمد بن أحمد بن عبد الله. **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**. حققه وعلق عليه عادل نويهض. ط ٢. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩.

الغزولي، علاء الدين علي ابن عبد الله. **مطالع البدور في منازل السرور**. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٠.

الغزي، محمد بن محمد بدر الدين. **آداب العشرة وذكر الصحبة والأخوة**. بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٠.

الغزي، نجم الدين محمد بن محمد. **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

الفتح بن خاقان، الفتح بن محمد بن عبيد الله. **كتاب تاريخ الوزراء والكتاب والشعراء في الأندلس المعروف بـ «مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح**

أهل الأندلس. تقديم وتحقيق وتعليق مديحة الشرقاوي. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠١.

الفيروزآبادي، أبو الطاهر محمد بن يعقوب. **البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة**. تحقيق محمد المصري. دمشق: دار سعد الدين، ٢٠٠٠.

القشيري، عبد الكريم بن هوازن. **لطائف الإشارات**. تحقيق عبد اللطيف حسن عبد الرحمن. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠. ٣ ج.

القفطي، أبو الحسن علي بن يوسف. **أخبار العلماء بأخبار الحكماء**. القاهرة: مكتبة المتنبي، [د. ت.].

ــــ . **إنباه الرواة على إنباه النحاة**. بتحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم. القاهرة: دار الفكر العربي؛ بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٦. ٤ مج.

القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي. **صبح الأعشى في كتابة الإنشاء**. القاهرة: وزارة الثقافة والارشاد القومي، [١٩٦٣]. ١٤ ج.

كجاشم، محمود بن الحسين. **أدب النديم**. تحقيق النبوي عبد الواحد سعلان. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٦.

الكراجكي، أبو الفتح محمد بن علي بن عثمان. **كنز الفوائد**. حققه وعلق عليه عبد الله نعمة. بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٥. ٢ ج.

الكوهن الفاسي، الحسن بن محمد. **طبقات الشاذلية الكبرى (المسمى جامع الكرامات العلية في طبقات** السادة الشاذلية). تحقيق مرسي محمد علي. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١.

اللاهيجي، قطب الدين محمد بن الشيخ علي الأشكوري الديلمي. **محبوب القلوب: في أحوال الحكماء وأقوالهم من آدم إلى بداية الإسلام**. طهران: مركز نشر التراث المخطوط، ٢٠٠٣.

اللبلي، أحمد بن يوسف بن علي. **فهرست اللبلي**. تحقيق ياسين يوسف عياش وعواد عبد ربه أبو زينة. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨.

اللكنوي، أبو الحسنات محمد بن الحي. **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**.

تحقيق محمد بدر الدين أبو فراس. بيروت: دار الكتاب الإسلامي، [د. ت.].

المالكي، أبو بكر عبد الله بن محمد. **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وافريقية وزهادهم ونساكهم وسير اخبارهم وفضائلهم واوصافهم.** حققه بشير البكوش؛ راجعه محمد العروسي المطوي. ط ٢. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤. ٣ ج.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **أدب الدنيا والدين.** تحقيق مصطفى السقا. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٣. (الذخائر؛ ١٢٧)

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. **الكامل في اللغة والأدب.** تحقيق عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

المحاسبي، أبو عبد الله الحارث بن أسد. **المكاسب: والورع والشبهة وبيان مباحثها ومحظورها واختلاف الناس في طلبها والرد على الغالطين فيه.** دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧.

محمد بن منور ميهني. **أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد: لطائف وطرائف المتصوفين.** ترجمة وإعداد عبد الكريم حسين سعود. دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٩.

المرزباني، أبو عبد الله محمد بن عمران. **الموشح: مآخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر.** تحقيق علي محمد البجاوي. القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، [١٩٦٥].

المرزوقي، جمال. **شرح مواقف النفرى لعفيف الدين التلمساني.** القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥.

المروزي، عبد الله بن المبارك. **كتاب الزهد.** تحقيق أبي عبد الرحمن نبيل صلاح سليم. الإسكندرية: دار البصيرة، ٢٠٠٥.

المصنف، أبو بكر بن هداية الله الحسيني. **طبقات الشافعية.** حققه وعلق عليه عادل أبو نهيض؛ مراجعة لجنة إحياء التراث العربي. ط ٣. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٢.

المعري، أبو العلاء أحمد بن عبد الله. **الفصول والغايات**. بيروت: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، [د. ت.].

ـــــ . **رسالة الغفران**. تحقيق وشرح بنت الشاطئ [عائشة عبد الرحمن]. ط ٧. بيروت: دار المعارف، ١٩٨١.

المقري، أبو العباس أحمد بن محمد. **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**. حققه إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨. ٨ ج.

المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي. **درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة**. تحقيق محمد كمال الدين عز الدين علي. بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٦.

ـــــ . **المقريزي وكتابه درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة**. تحقيق محمد كمال الدين عز الدين علي. بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٦. ٢ مج.

مكاوي، عبد الغفار. **المنقذ: قراءة لقلب أفلاطون مع النص الكامل للرسالة السابعة**. ط ٢. القاهرة: دار شرقيات، ٢٠٠٣.

المناوي، عبد الرؤوف محمد بن علي. **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: الطبقات الكبرى**. تحقيق محمد أديب الجادر. بيروت: دار صادر، ١٩٩٩. ٣ ج في ٤.

النبهاني، يوسف بن إسماعيل. **جامع كرامات الأولياء**. تحقيق إبراهيم عطوة عوض. بيروت: المكتبة الثقافية، [١٩٩١]. ٢ ج.

النعيمي، أبو المفاخر عبد القادر محمد. **الدارس في تاريخ المدارس**. تحقيق جعفر الحسني. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٨٨. ٢ ج.

النفري، محمد بن عبد الجبار. **النصوص الكاملة للنفري**. دراسة وتحقيق جمال المرزوقي.

النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. **كتاب العلم وآداب العالم والمتعلم**. تحقيق عبد الله بدران. بيروت: دار الخير، ١٩٩٣.

النويري، أبو العباس أحمد بن عبد الوهاب. **نهاية الأرب في فنون الأدب**. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي؛ المؤسسة المصرية

العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، [د. ت.]. (سلسلة تراثنا)

هارون، عبد السلام محمد. **كناشة النوادر.**

الهجويري، أبو الحسن علي بن عثمان. **كشف المحجوب.** دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل؛ راجع الترجمة أمين عبد المجيد بدوي. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٠.

الهروي، أبو إسماعيل عبد الله بن محمد. **منازل السائرين.** بيروت: مؤسسة البلاغ، ٢٠٠٤.

الوشاء، أبو الطيب محمد بن أحمد. **الموشى: أو الظرف والظرفاء.** بيروت: دار صادر، ١٩٩٨.

اليافعي، أبو محمد عبد الله بن أسعد. **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان.** حيدر آباد: دائرة المعارف النظامية، [١٩١٨ ـ ١٩٢٠]. ٤ ج.

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله. **معجم الأدباء.** القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، [د. ت.]. ١٠ مج.

ـــــ . **معجم البلدان.** بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٧. ٥ ج.

يحيى، عثمان إسماعيل. **مؤلفات ابن عربي.** ترجمة عن الفرنسية أحمد محمد الطيب. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١.

دوريـات

ابن العديم، كمال الدين عمر بن أحمد. «من مخطوط بغية الطلب.» ترجمة أبي علي الفارسي؛ حققها مستقلة شاكر الفحام. **مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق:** السنة ٥٨، العدد ٤، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٣.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا. «الليل والنهار.» تحقيق حامد الخفاف. **تراثنا:** العدد ١٤، ١٩٨٨.

«رسالة في صناعة الكتابة.» تحقيق عبد اللطيف الراوي وعبد الإله نبهان. **مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق:** السنة ٦٢، العدد ٤، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٧.

ناجي، هلال. «رسالة في التسلية لمن كفت عينه صنفها أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي الزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨هـ.» **مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق**: السنة ٧٢، العدد ٣، تموز/ يوليو ١٩٩٧.

اليافي، عبد الكريم. «مشكلات الترجمة والتعريب التي تواجهها الثقافة العربية.» **مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق**: السنة ٦٣، العدد ٢، نيسان/ أبريل ١٩٨٨.

٢ ـ الأجنبية

Books

Aristote. *L'homme de génie et la mélancolie: Problème XXX, 1.* Trad., présent. et notes par Jackie Pigeaud. Paris; Marseille: Rivages, 1988. (Petite bibliothèque Rivages; 3)

Derrida, Jacques. *Politiques de l'amitié.* Paris: Galilée, 1994. (La Philosophie en effet)

Heidegger, Martin. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde, finitude, solitude.* Etabli par Friedrich-Wilhelm von Herrmann; trad. de l'allemand par Daniel Panis. [Paris]: Gallimard, 1992. (Bibliothèque de philosophie)

Kristeva, Julia. *Etrangers à nous-mêmes.* Paris: Fayard, 1988.

Laërce, Diogène. *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres, tome 1.* Traduction, notice et notes par Robert Genaille. Paris: Garnier-Flammarion, 1965.

Levinas, Emmanuel. *Le Temps et l'autre.* Paris: PUF, 1983. (Quadrige; 43)

Nietzsche, Friedrich. *Aurore: pensées sur les préjugés moraux.* Texte établi par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; traduit de l'allemand par Julien Hervier. [Paris]: Gallimard, 1974. (Collection idées; 322. Philosophie)

——. *Considérations inactuelles. I et II, David Strauss, l'apôtre et l'écrivain. De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie; Fragments posthumes: été 1872-hiver 1873-1874.* Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari; trad. de l'allemand par Pierre Rusch. [Paris]: Gallimard, 1990. (Oeuvres philosophiques complètes/ Friedrich Nietzsche; 2)

——. *La Généalogie de la morale.* Texte et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari; trad. de l'allemand par Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien. [Paris]: Gallimard, 1985. (Folio. Essais; 16)

——. *Humain, trop humain: Un Livre pour esprits libres*. Texte établi par G. Colli et M. Montinari; traduit de l'allemand par Robert Rovini. [Paris]: Gallimard, 1981. 2 vols. (Collection idées; 441-442)

——. *La Volonté de puissance*. Texte établi par Friedrich Würzbach; trad. de l'allemand par Geneviève Bianqui. [Paris]: Gallimard, 1995. 2 vols. (Tel; 259-260)



هذا الكتاب

لئن بقيت بعض أمم العالم المتحضر اليوم تحترم العرب، فما كان ذلك - مع الأسف - بسبب من حاضرهم، وإنما لماضيهم - وحسبها من مفارقة! ولو وفيت الحكمة العربية حقها من الاهتمام والعناية لكانت في مصافّ حِكَم بقية الأمم، وذلك لأن الواقف بنظره عليها - بأحق وقوف وأعقله وأيقنه - يلفي أنها ما كانت دون حكم الشعوب الماضية في المرتبة جودة وصحة معنى ومتانة لفظ وقوة بيان. أضف إلى هذا، إن بعض تجارب العرب الماضية شهدت على أريحية حضارتهم وعلى تسامحهم. إلا أن مشكلة العرب الثقافية اليوم أنهم ما استطاعوا أن يثمروا هذا التراث العظيم الذي امتلكوه وما تملّكوه - فبالأحرى أن يجعلوا منه تراث العالمين. وإن لمن مقتضيات العولمة اليوم ما بمكنة العرب أن يقدموا عليه «فيعولموا» تراثهم بحيث يصير ملكاً للناس أجمعين، وذلك مثلما كان هو ملكاً لكل الأمم في ما مضى من العصور، ومثلما صار تراث الغرب اليوم ملكاً لنا. أنظر كيف صار «يتعولم» الآن تراث ابن عربي والتراث الصوفي عموماً، واعتبر بكيف صار «يتعولم» ت[illegible] رشد والتراث الاندلسي بوجه عام! ولن يخالف جوابي لصديق[illegible] هنا ما قاله الجاحظ قديماً ونسيناه حديثاً: «والناس موكلون [illegible] الغريب واستطراف البعيد».

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص. ب: ٥٢٨٥ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٣٧ ٤٠٠١ - لبنان

هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١-٩٦١)

فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

1 2 3 4 5 6 7 8 9 0